UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
INSTITUT ORIENTALISTE

UNIVERSITEIT TE LEUVEN
INSTITUUT VOOR ORIËNTALISTIEK

BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*
Volume 18

LE TRAITÉ
DE LA
GRANDE VERTU DE SAGESSE
DE NĀGĀRJUNA
(MAHĀPRAJÑĀPĀRAMITĀŚĀSTRA)

PAR

ÉTIENNE LAMOTTE
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

TOME II

CHAPITRES XVI-XXX

Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique

INSTITUT ORIENTALISTE
BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ,
PLACE MGR LADEUZE

INSTITUUT VOOR ORIËNTALISTIEK
UNIVERSITEITSBIBLIOTEEK
MGR LADEUZEPLEIN

LOUVAIN — LEUVEN

1949
Réimpr. 1967

AVANT-PROPOS

Le lecteur trouvera dans ce tome II un essai de traduction des chapitres XVI à XXX du *Mahāprajñāpāramitāśāstra*. Ces quinze chapitres, qui forment un tout homogène, commentent, en de longs développements, un court paragraphe du *Prajñāpāramitāsūtra* (Pañcaviṃśati, p. 17-18; Śatasāhasrikā, p. 55-56), dont voici la traduction :

« Alors donc le Bienheureux s'adressa au vénérable Śāriputra : ' Śāriputra, le Bodhisattva-Mahāsattva qui désire connaître parfaitement tous les Dharma sous tous leurs aspects doit faire effort dans la Prajñāpāramitā '. Ceci dit, le vénérable Śāriputra demanda au Bienheureux : ' Comment, ô Bienheureux, le Bodhisattva-Mahāsattva qui désire connaître tous les Dharma sous tous leurs aspects doit-il faire effort dans la Prajñāpāramitā ? ' A ces mots, le Bienheureux dit au vénérable Śāriputra : ' Le Bodhisattva-Mahāsattva qui réside dans la Prajñāpāramitā par la méthode de non-résidence doit remplir la vertu du don par la méthode du refus, en s'abstenant de distinguer la chose donnée, le donateur et le bénéficiaire; il doit remplir la vertu de moralité en se fondant sur la non-existence du péché et de son contraire; il doit remplir la vertu de patience en se fondant sur la non-agitation [de l'esprit]; il doit remplir la vertu d'énergie en se fondant sur le non-relâchement en matière d'énergie corporelle et mentale; il doit remplir la vertu d'extase en se fondant sur l'inexistence de la distraction et de la délectation; il

doit remplir la vertu de sagesse en se fondant sur l'inexistence des bonnes et mauvaises sagesses (*variante* : en n'adhérant à aucun système) »[1].

Dans le Prajñāpāramitāsūtra les principaux interlocuteurs du Buddha sont Śāriputra et Subhūti; le ch. XVI du Traité est consacré à leur histoire : il contient une biographie détaillée de Śāriputra et une courte notice sur Subhūti (p. 634). Mais il peut sembler étrange que le Prajñāpāramitāsūtra, qui appartient à la littérature du Grand Véhicule, soit prêché, non pas à des Bodhisattva, affiliés au Mahāyāna, mais à des Śrāvaka, adeptes du Petit Véhicule. La raison en est simple, nous explique le Traité (p. 636) : les Bodhisattva, appelés à demeurer parmi les êtres, qu'ils ont pour mission de convertir, n'ont pas entièrement éliminé leurs passions et ne jouissent pas auprès des hommes d'une autorité indiscutée; s'ils étaient chargés d'enseigner la Prajñā, on pourrait mettre en doute leur parole. Au contraire, des Śrāvaka comme Śāriputra et Subhūti qui ont atteint l'état d'Arhat et détruit toute impureté (*kṣīṇāsrava*) sont assurés d'un prestige inégalé, et leur témoignage ne peut être discuté : c'est donc à eux que

[1] *Tatra khalu Bhagavān āyuṣmantaṃ Śāriputram āmantrayām āsa : Sarvākāraṃ Śāriputra sarvadharmān abhisaṃboddhukāmena bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ yogaḥ karaṇīyaḥ. Evam ukte āyuṣmān Śāriputro Bhagavantam etad avocat : Kathaṃ Bhagavan bodhisattvena mahāsattvena sarvākāraṃ sarvadharmān abhisaṃboddhukāmena prajñāpāramitāyāṃ yogaḥ karaṇīyaḥ. Evam ukte Bhagavān āyuṣmantaṃ Śāriputram etad avocat : Iha Śāriputra bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ sthitvāsthānayogena dānapāramitā paripūrayitavyāparityāgayogena deyadāyakapratigrāhakānupalabdhitām upādāya, śīlapāramitā paripūrayitavyāpattyanāpattyanadhyāpattitām upādāya, kṣāntipāramitā paripūrayitavyākṣobhaṇatām upādāya, vīryapāramitā paripūrayitavyā kāyikacaitasikavīryāsraṃsanatām upādāya, dhyānapāramitā paripūrayitavyānāsvādanatām upādāya, prajñāpāramitā paripūrayitavyā prajñādauṣprajñānupalabdhitām* (variante : *sarvadharmānabhiniveśam*) *upādāya.*

le Buddha a confié la charge de prêcher la Prajñā. Parmi tous les Śrāvaka, le choix du Buddha s'est porté de préférence sur Śāriputra et Subhūti qui excellent entre tous, le premier par l'étendue de sa sagesse, le second par sa vision aiguë de l'universelle vacuité.

L'idéal religieux du Śrāvaka est la destruction des passions, l'arrivée à l'état d'Arhat et l'obtention du Nirvāṇa; il pratique à cette fin le noble Chemin dans son triple élément : la moralité (*śīla*) qui le préserve de tout péché, la concentration (*samādhi*) qui purifie sa pensée, la sagesse (*prajñā*) par laquelle il saisit les caractères généraux (*sāmānyalakṣaṇa*) des Dharma : impermanence, douleur, vide et impersonnalité. La pratique des vertus n'intervient qu'à titre subsidiaire dans la carrière du Śrāvaka; ses plus belles qualités sont d'ailleurs viciées à la base par le caractère essentiellement individualiste et égocentrique de son effort. Tout différent est l'idéal religieux du Bodhisattva : renonçant momentanément à entrer dans le Nirvāṇa, il cherche à obtenir la suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*) qui caractérise les Buddha, à conquérir le savoir de toutes les choses sous tous leurs aspects (*sarvadharmāṇāṃ sarvākārajñānam*), savoir qui lui permettra de se consacrer entièrement au bien et au bonheur de toutes les créatures. Pour conquérir cette omniscience, le Bodhisattva doit exercer, tout au long de sa carrière, les six vertus parfaites (*pāramitā*) qui l'assimilent au Buddha. Chez les hérétiques et les Śrāvaka l'exercice des vertus naturelles est entaché d'erreurs et d'égoïsme; chez les Bodhisattva au contraire, la pratique des vertus atteint la perfection, parce qu'elle est désintéressée et fondée sur la Prajñāpāramitā.

Le ch. XVII explique ce qu'il faut entendre par cette Prajñāpāramitā et comment l'exercer. La Prajñāpāramitā n'est pas une entité d'ordre métaphysique, un absolu subsistant auquel on puisse s'attacher; c'est plutôt un état d'esprit, une tournure mentale qui assure à celui qui l'adopte une neutralité radicale. Transcendant les catégories d'existence et de non-existence, dépourvue de tout caractère, la Prajñāpāramitā ne peut être ni affirmée, ni niée : elle est l'excellence sans défaut. Le Bodhisattva y adhère en ne la saisissant pas ou, pour employer la formule consacrée, « il s'y tient en ne s'y tenant point » (*tiṣṭhaty asthānayogena*). Fort de ce point de vue qui est à égale distance de l'affirmation et de la négation, il suspend son jugement sur toute chose et ne dit rien de quoi que ce soit. Pratiquées dans cet esprit, les vertus qui, chez les religieux hérétiques et les Śrāvaka, restaient vulgaires et d'ordre naturel (*laukika*), deviennent chez le Bodhisattva des perfections supramondaines (*lokottarapāramitā*). Au reste, puisque le Bodhisattva se refuse à concevoir les dites vertus et à établir entre elles des distinctions, exercer une *pāramitā,* c'est les exercer toutes; ne pas les pratiquer, c'est encore les pratiquer.

Cependant, comme le Bodhisattva demeure volontairement dans le monde où il côtoie journellement des êtres intoxiqués par le triple poison de l'amour, de la haine et de l'erreur, il importe d'expliquer aux hommes ce qui distingue les *pāramitā* des vertus profanes. Tel est l'objet des chapitres XVIII à XXX.

Ch. XVIII-XX. — Le don (*dāna*), auquel de grandes récompenses sont promises, consiste à donner, dans un esprit de foi, un objet matériel ou un conseil spirituel à un « champ de mérite », c'est-à-dire à un bénéficiaire

digne de le recevoir. La *pāramitā* du don ne fait plus aucune distinction entre donateur, bénéficiaire et chose donnée car, du point de vue de la Prajñā, il n'y a personne pour donner ou recevoir, il n'y a rien qui soit donné. Comprendre cela, c'est « donner tout, en tout temps et de toute manière ».

Ch. XXI-XXIII. — La moralité (*śīla*) fait éviter les péchés du corps et de la voix susceptibles de nuire à autrui. A côté de la morale générale qui formule les règles de l'honnêteté naturelle s'imposant à tout homme, il convient de distinguer la moralité d'engagement par laquelle laïcs et religieux de toutes classes s'obligent solennellement à suivre un certain nombre de règles, propres à leur état. La *pāramitā* de moralité dépasse singulièrement ce cadre restreint : elle se fonde sur l'inexistence du péché et de son contraire. Le pécheur n'existant point, le péché n'existe pas non plus; en l'absence de tout péché, les défenses qui l'interdisent n'ont aucun sens. Le pécheur n'encourt pas notre mépris; le saint n'a pas droit à notre estime.

Ch. XXIV-XXV. — Si le bouddhisme primitif condamnait la colère, il n'attachait pas une grande importance à la patience (*kṣānti*). Le Bodhisattva, au contraire, l'élève au rang de *pāramitā*. Rien ne l'émeut, ni les gens ni les choses : il conserve une froide indifférence à l'endroit des hommes qui le flattent, des bienfaiteurs qui le couvrent de leurs dons, des femmes qui cherchent à le séduire, des ennemis qui le persécutent. Il supporte avec une égale facilité les souffrances externes provoquées par le froid ou la chaleur, le vent ou la pluie, et les douleurs internes provenant de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Il va même jusqu'à prendre en patience ses propres passions : s'il ne s'y livre pas

sans réserve, il évite cependant de les trancher pour ne point s'enfermer comme l'Arhat dans une ataraxie égoïste; en tout état de cause, son esprit reste ouvert aux mouvements de la grande pitié et de la grande compassion. Mais c'est par la Dharmakṣānti qu'il atteint le sommet de la patience : il scrute inlassablement la Loi bouddhique qui lui apprend à n'adopter aucune position philosophique définie, qui lui montre le vide universel, mais lui interdit de le concevoir.

Ch. XXVI-XXVII. — Tout au long du Chemin bouddhique, l'adepte du Petit Véhicule déploie une énergie (*vīrya*) grandissante pour s'assurer la conquête des « bons Dharma » ou, si l'on veut, des biens spirituels. Mais le Bodhisattva se préoccupe beaucoup moins de progresser dans les voies du salut; dans sa *pāramitā* d'énergie, il parcourt sans cesse le monde de la transmigration pour porter secours aux êtres plongés dans les destinées douloureuses. Tant qu'il n'aura point assuré le salut d'un nombre infini de malheureux, il ne relâchera jamais son énergie corporelle et mentale.

Ch. XXVIII. — Pour la purification de l'esprit, les Śrāvaka avaient édifié toute une discipline de l'extase (*dhyāna*), monument grandiose, mais compliqué, d'une psychologie religieuse où l'Inde a mis le meilleur d'elle-même. La désintoxication de la pensée est une œuvre de longue haleine : le candidat à la sainteté doit se détourner résolument des cinq plaisirs des sens, triompher des cinq défauts qui font obstacle au recueillement et concentrer sa pensée par une méthode appropriée. Il doit ensuite gravir l'un après l'autre les neuf recueillements successifs (*navānupūrvasamāpatti*) qui le mènent à la destruction de la conscience et de la sensation (*saṃjñāvedayitanirodha*), état qui constitue

le Nirvāṇa sur terre. Par ailleurs, un grand nombre de recueillements secondaires viennent se greffer sur ces extases principales. Dans la *pāramitā* de son extase, le Bodhisattva manifeste une virtuosité bien supérieure à celle des Śrāvaka; il entre comme il veut et quand il veut dans la concentration de son choix, mais son parfait désintéressement l'empêche d'en goûter la saveur. Le but premier de son ascèse mentale est d'introduire les êtres ignorants et malheureux dans la pureté des états mystiques. Personnellement il s'en désintéresse car, du point de vue de la Prajñā, distraction et concentration de pensée s'équivalent; le seul mobile qui le guide est sa grande pitié et sa grande compassion pour les êtres.

Ch. XXIX-XXX. — Religieux hérétiques, Śrāvaka et Pratyekabuddha se vantent tous de posséder la sagesse et ils en détiennent en effet quelques bribes, mais leurs sagesses s'opposent les unes aux autres et leurs partisans se taxent mutuellement de folie. Si la sagesse des Śrāvaka et des Pratyekabuddha a, sur celle des hérétiques, l'avantage d'être exempte de vues fausses, elle a cependant le tort de définir les caractères généraux des Dharma et de prêter ainsi le flanc à la discussion et à la critique. Dans sa Prajñāpāramitā, le Bodhisattva connaît à fond toutes ces sagesses, mais n'en adopte aucune; sa sagesse à lui est la connaissance du Vrai caractère des Dharma, lequel est indestructible, inaltérable et inopéré. Vus sous cet angle, les Dharma se révèlent non-nés (*anutpanna*), non-détruits (*aniruddha*), pareils au Nirvāṇa; ou, plus exactement, ils n'apparaissent plus. Ne voyant aucun Dharma, le Bodhisattva n'en pense rien et n'en dit rien. Ne reconnaissant aucune évidence, n'adoptant aucun système, il ne fait

plus de distinction entre la vérité et la fausseté; il ne discute avec personne. L'enseignement du Buddha ne présente pour le Bodhisattva aucun obstacle, aucune difficulté. Et pourtant quelles formes cet enseignement n'a-t-il pas prises au cours des temps! L'Abhidharma s'attache à définir les Dharma et à en préciser les caractères; l'enseignement de la Vacuité insiste sur l'inconsistance de l'Ātman et des Dharma; le Piṭaka défend un point de vue tantôt réaliste et tantôt nihiliste. Poursuivi dans ses retranchements successifs, le Śrāvaka ne sait plus que croire et va de contradiction en contradiction. Pénétrant à fond le triple enseignement du Piṭaka, de l'Abhidharma et de la Vacuité, le Bodhisattva, exempt d'opinions (*abhiniveśa*), sait que la parole du Buddha ne se contredit jamais. Connaissant les caractères identiques et multiples de tous les Dharma, il les confronte avec leur vacuité de nature propre, mais cette vacuité même, il refuse de la considérer. Pour acquérir cette Prajñāpāramitā, le Bodhisattva n'est astreint à aucune pratique. La noble pratique consiste à exercer ensemble ou séparément toutes les *pāramitā*, pourvu que ce soit avec un esprit détaché; mieux encore, la noble pratique réside dans l'absence de toute pratique, car acquérir la Prajñāpāramitā, c'est ne rien acquérir.

***

Ce bref sommaire est loin d'épuiser toutes les richesses doctrinales et religieuses contenues dans ce deuxième tome, mais ce serait dépasser le cadre de cet avant-propos que d'en faire le relevé. Il suffira d'attirer l'attention du lecteur sur quelques passages par-

ticulièrement intéressants : les essais de définition de la Prajñāpāramitā (p. 650-656), une réfutation bien conduite des doctrines réalistes (p. 724-733) et personnalistes (p. 734-750), une comparaison entre les diverses prajñā des Śrāvaka, des Pratyekabuddha, des Bodhisattva et des hérétiques (p. 1066-1074), une analyse très poussée du triple enseignement de la Loi bouddhique (p. 1074-1095), une description détaillée du monde de la transmigration et, en particulier, des enfers bouddhiques (p. 951-968).

***

Bien que le Traité relève de la littérature du Grand Véhicule, le lecteur verra défiler devant lui les principaux personnages du bouddhisme primitif. Le Traité relate avec des détails inédits le double assaut livré contre Śākyamuni par Māra et ses filles (p. 880-884; 986-987), le retour du Buddha à Kapilavastu et les efforts de Yaśodharā pour le reconquérir (p. 1001-1008), le Devāvatāra et l'apothéose à Sāṃkāśyā (p. 634-636), le schisme de Kauśāmbī (p. 896-898) et les divers attentats perpétrés par Devadatta pour supplanter le Buddha et lui ôter la vie (p. 868-878). Le Traité consacre tout un chapitre à l'histoire de Śāriputra et de Maudgalyāyana (p. 621-633) ; il relate les calomnies dont ces deux grands disciples furent les victimes de la part de Kokālika (p. 806-813) ; il connaît les raisons qui déterminèrent Śāriputra à renoncer au Grand Véhicule (p. 701). Il narre quelques épisodes marquants de la vie des disciples et contemporains de Śākyamuni : la tentation d'Aniruddha par les déesses au corps charmant (p. 651-653), la danse involontaire de Kāśyapa (p. 654,

1046-1047), les fastueuses aumônes de Velāma (p. 677-688), la punition de Devadatta et d'Udraka (p. 693-694), les mensonges de Rāhula (p. 813-815), les subterfuges de la nonne Utpalavarṇā, la curieuse propagande qu'elle menait pour l'ordre des bhikṣuṇī et sa mort cruelle (p. 634, 844-846, 875); les questions indiscrètes et vaines de Mālunkyāputra (p. 913-915), les fabuleuses richesses de Meṇḍaka et du roi Māndhātar (p. 930-931), les mésaventures de l'arhat Losaka-tiṣya (p. 931-932), la paresse et la frivolité des bhikṣu Aśvaka et Punarvasuka (p. 937), la visite du roi Bimbasāra à la courtisane Āmrapālī (p. 990-992), la cruauté du roi Udayana envers cinq cents ṛṣi (p. 993), la punition encourue par Udraka Rāmaputra, immodérément attaché à son recueillement (p. 1050-1052), les anxiétés du Śākya Mahānāman (p. 1082-1083), l'humiliante défaite du brahmacārin Vivādabala réduit au silence par le Buddha (p. 1084-1090), l'entrée en religion du brahmacārin Mṛgaśiras (p. 1085-1088). Par contre, le présent tome est singulièrement réticent sur les hauts personnages du Mahāyāna : il ne mentionne qu'en passant le nom des bodhisattva Sarvasattvapriyadarśana (p. 751), Mañjuśrī (p. 754, 903), Vajrapāṇi (p. 882), Vimalakīrti (p. 902, 1044), Dharmasthiti (p. 902) et Maitreya (p. 939); c'est à ce dernier et à Mañjuśrī qu'il attribue, sans trop y croire lui-même, la compilation des Mahāyānasūtra (p. 940).

***

Le Traité cite, au long ou par extraits, une bonne centaine de sūtra du Petit Véhicule; ils sont empruntés pour la plupart à la collection des Āgama; lorsque la recension sanskrite s'écarte de la recension pâlie, c'est toujours la première qui est adoptée; d'ailleurs le Traité se réfère souvent à des sūtra inconnus en pâli, comme le Nandikasūtra (p. 792-793, 798, 803, 815-816, 817-818) et le sūtra de la Cosmogonie (p. 835-837). Quelques sūtra sont cités sous la forme élaborée qu'ils ont reçue dans des écrits post-canoniques : c'est notamment le cas pour le Velāmasūtra (p. 677-688) tiré d'un certain Avadānasūtra, pour l'Āsīviṣopamasūtra (p. 702-707) extrait du Ta pan nie p'an king (voir la note, p. 705), et pour le Kośambaka (p. 896-898) probablement emprunté à la relation versifiée du Ta tchouang yen louen king.

S'il cite abondamment les sūtra du Petit Véhicule, le Traité fait rarement appel aux Mahāyānasūtra dont il est l'interprète. On relèvera seulement un emprunt au Saddharmapuṇḍarīka (p. 752), deux citations du Vimalakīrtinirdeśa (p. 902, 1044) et quelques références vagues à la Pañcaviṃśati (p. 1060, 1091, 1112). Cependant le Traité reproduit au long (p. 1060-1065) le très célèbre Prajñāpāramitāstotra de Rāhulabhadra, maître ou disciple de Nāgārjuna. Ainsi que M. Demiéville me l'a fait remarquer, l'original sanskrit de ce stotra est reproduit en tête de plusieurs manuscrits des Prajñā.

Par ailleurs, l'auteur du Traité n'a rien d'un sectaire : il sait qu'on peut trouver bien des fragments de vérités en dehors des œuvres proprement bouddhiques; quitte à les contredire, il n'hésite pas à citer les Upaniṣad (p. 744, 1073) et les sūtra des hérétiques (p. 1073).

On a constaté, au cours du tome précédent (voir, par exemple, p. 104, n. 1), que le Traité utilise, de préférence à tous les autres, les Vinaya des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin. Le présent tome également a fréquemment recours au second; il lui emprunte l'essen-

tiel des renseignements qu'il nous fournit sur Śāriputra (p. 621-633), Devadatta (p. 868-878) et Yaśodharā (p. 1001-1012). Par contre, l'auteur du Traité n'a sans doute jamais eu en mains le Vinaya pâli.

Ce tome contient encore une bonne soixantaine de jātaka, d'avadāna, de contes, de fables et d'apologues. L'auteur a puisé à pleines mains dans des recueils comme la Kalpanāmaṇḍitikā, l'Aśokāvadāna, la Vibhāṣā, le Tsa p'i yu king, le Tchong king, etc. Bien que la plupart de ces contes nous soient déjà connus par les travaux de Chavannes, la recension du Traité se réclame à l'attention du lecteur par d'importantes variantes. Parmi les récits qui, à des titres divers, présentent le plus d'intérêt, signalons l'histoire du peintre de Puṣkarāvatī (p. 672-675), le Velāmāvadāna (p. 678-688), le Tittiriyaṃ brahmacariyaṃ (p. 718-721), les Vies successives de Mahātyāgavat (p. 755-762), l'Utpalavarṇājātaka (p. 844-846), le Jātaka du Nāga écorché (p. 853-855), la ruse de l'Arhat cachemirien (p. 879) et l'histoire du brahmacārin imposteur confondu par le Bodhisattva (p. 980-981).

***

Pour la facilité des références, la pagination du Tome I a été continuée ici. La division en chapitres et les titres adoptés par Kumārajīva dans sa traduction chinoise ont été maintenus malgré leur caractère arbitraire. Pour se rendre compte du contenu des chapitres, le lecteur est prié de se reporter à la table des matières.

Le présent volume a largement bénéficié des aides et des soutiens qui, par suite des circonstances, avaient cruellement fait défaut au précédent. De nouveaux

instruments de travail ont pu être utilisés; en trouvera la liste dans le supplément aux abréviations. Monsieur Paul Demiéville a bien voulu examiner avec moi plusieurs passages qui faisaient difficulté et m'a fourni de précieuses références; mes collègues, M. le professeur A. Monin et M. J. Mogenet, ont surveillé la correction des épreuves; la Fondation Universitaire de Belgique m'a généreusement continué son appui financier. A tous ces amis dévoués, j'adresse mon plus cordial merci.

Louvain, 25 janvier 1949. ÉT. LAMOTTE.

SUPPLÉMENT AUX ABRÉVIATIONS

AKANUMA = C. AKANUMA, *Dictionnaire des noms propres du bouddhisme indien*, Nagoya, 1931.

Ancient India = Ancient India, Bulletin of the Archaeological Survey of India, Calcutta, depuis 1946.

Arthaviniścaya = Arthaviniścaya, éd. A. FERRARI (Atti d. Reale Accademia d'Italia, Vol. IV, fasc. 13, p. 535-625), Roma, 1944.

BACOT, *Documents de Touen-Houang* = J. BACOT, F. W. THOMAS, C. TOUSSAINT, *Documents de Touen-Houang relatifs à l'Histoire du Tibet* (AMG, T. LI), Paris, 1940-46.

BARUA, *Barhut* = B. BARUA, *Barhut*, 2 vol. (Fine Art Series Nº 1-2), Calcutta, 1934.

BARUA, *Gayā* = B. BARUA, *Gayā and Buddha-Gayā* (Indian History Series, Nº1), Calcutta, 1934.

Bhikṣuṇīkarmavācanā = *A fragment of the Sanskrit Vinaya* (Bhikṣuṇīkarmavācanā) ed. by C. M. RIDDING and L. DE LA VALLÉE POUSSIN, BSOS, I, 1920, p. 123-143.

CODRINGTON, *Hist. of Ceylon* = H. W. CODRINGTON, *A Short History of Ceylon*, rev. ed., London, 1947.

CŒDÈS, *États hindouisés* = G. CŒDÈS, *Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient*, Hanoï, 1944. [Voir depuis Id., *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (Histoire du Monde, T. VIII²), Paris, 1948].

CUMMING, *India's Past* = *Revealing India's Past. A Co-operative Record of Archaeological Conservation and Exploration in India and Beyond*, ed. by Sir J. CUMMING, London, 1939.

Daśākuś. = Daśākuśalakarmapathāḥ, dans S. LÉVI, *Autour d'Aśvaghoṣa*, JA, oct.-déc. 1929, p. 268-271.

Dharmasamuccaya = *Dharmasamuccaya, Compendium de la Loi*, éd. par LIN LI-KOUANG (Publ. du Musée Guimet, T. LIII), Paris, 1946.

DUTT, *Mon. Buddhism* = N. DUTT, *Early Monastic Buddhism*, 2 vol. (Calcutta Or. Series, Nº 30), Calcutta, 1941-45.

ELIADE, *Techniques du Yoga* = M. ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris, 1948.

FATONE, *Budismo Nihilista* = V. FATONE, *El Budismo « Nihilista »* (Biblioteca Humanidades, T. XXVIII), La Plata, 1941.

FILLIOZAT, *Magie et Médecine* = J. FILLIOZAT, *Magie et Médecine* (Mythes et Religions), Paris, 1943.

FILLIOZAT, *Textes koutchéens* = J. FILLIOZAT, *Fragments de textes koutchéens de Médecine et de Magie*, Paris, 1948.

FOUCHER, *La route de l'Inde* = A. FOUCHER, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, 2 vol. (Mém. de la Délégation arch. franç. en Afghanistan, T. I), Paris, 1942-47.

FRENCH, *Art pāla* = J. C. FRENCH, *The Art of the Pal Empire of Bengal*, Oxford, 1928.

GHIRSHMAN, *Bégram* = R. GHIRSHMAN, *Bégram. Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans* (Mém. d. l. Délégation arch. franç. en Afghanistan, T. XII), Le Caire, 1946.

Gilgit Manuscripts = Gilgit Manuscripts ed. by N. DUTT, vol. I, II, III (part 2 and 3), Srinagar, 1939-43.

GLASENAPP, *Indische Welt* = H. v. GLASENAPP, *Die indische Welt*, Baden-Baden, 1948.

GLASENAPP, *Weisheit d. Buddha* = H. v. GLASENAPP, *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden, 1946.

HOFINGER, *Concile de Vaiśālī* = M. HOFINGER, *Étude sur le concile de Vaiśālī* (Bibl. du Muséon, Vol. 20), Louvain, 1946.

India Antiqua = India Antiqua. A volume of Oriental Studies presented to J. PH. VOGEL, Leyden, 1947.

JENNINGS, *Vedāntic Buddhism* = J. G. JENNINGS, *The Vedāntic Buddhism of the Buddha*, London, 1947.

KONOW, CII II = Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. II, Part. 1, ed. by STEN KONOW, Calcutta, 1929.

Kośakārikā = *The text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu*, ed. by V. V. GOKHALE. Reprint from the Journ. of the Bombay Branch, RAS, N. S., Vol. 22, 1946, p. 73-102. [Édition du manuscript des Abhidharma-kośakārikā découvert, en 1935, dans le monastère tibétain de Ngor par RAHULA SAMKRTYAYANA].

KROM, *Life of Buddha* = N. J. KROM, *The Life of Buddha on the Stūpa of Barabudur*, The Hague, 1926.

LAW, *India in Early Texts* = B. C. LAW, *India as described in Early Texts of Buddhism and Jainism*, London, 1941.

LAW, *Magadhas* = B. C. LAW, *The Magadhas in Ancient India* (RAS Monographs, Vol. XXIV), London, 1946.

LAW, *Pañchālas* = B. C. LAW, *Pañchālas and their Capital Ahichchatra* (MASI, No 67), Delhi, 1942.

LAW, *Rājagṛha* = B. C. LAW, *Rājagṛiha in Ancient Literature* (MASI, No 58), Delhi, 1938.

LAW, *Śrāvastī* = B. C. LAW, *Śrāvastī in Indian Literature* (MASI, No 50), Delhi, 1935.

LONGHURST, *Nāgārjunakoṇḍa* = A. H. LONGHURST, *The Buddhist Antiquities of Nāgārjunakoṇḍa* (MASI, No 54), Delhi, 1938.

MAJUMDAR, *Advanced Hist. of India* = R. C. MAJUMDAR, H. C. RAYCHAUDHURI, K. DATTA, *Advanced History of India*, London, 1946.

MAJUMDAR, *Guide to Sārnāth* = B. MAJUMDAR, *A Guide to Sārnāth*, Delhi, 1937.

MARSHALL, *Guide to Sanchi* = Sir J. MARSHALL, *A Guide to Sanchi*, sec. ed., Delhi, 1936.

MARSHALL, *Guide to Taxila* = Sir J. MARSHALL, *A Guide to Taxila*, 3th ed., Delhi, 1936.

MARSHALL-FOUCHER, *Mon. of Sanchi* = Sir J. MARSHALL, A. FOUCHER, *The Monuments of Sanchi*, 3 vol., Delhi, sans date (1938?).

MASC = Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon, Colombo, depuis 1924.

MENDIS, *Early Hist. of Ceylon* = G. C. MENDIS, *The Early History of Ceylon*, 7th ed., Calcutta, 1946.

Oriental Art = Oriental Art, London, depuis 1948.

P. P. hṛdaya = E. CONZE, *Text, Sources and Bibliography of the Prajñāpāramitāhṛdaya*, JRAS, 1948, p. 38-51.

P. P. piṇḍārtha = G. TUCCI, *Minor Sanskrit Texts on the Prajñā-Pāramitā*, I. *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, JRAS, 1947, p. 53-75.

Pāramitāsamāsa = A. FERRARI, *Il Compendio delle Perfezioni di Āryaśūra* (Annali Lateranensi, Vol. X), Città del Vaticano, 1946.

RAMACHANDRAN, *Sculptures from Goli* = T. N. RAMACHANDRAN, *Buddhist Sculptures from a Stūpa near Goli Village, Guntur District* (Bull. of the Madras Govern. Museum, Vol. I), Madras, 1929.

RAY, *Maurya and Śuṅga Art* = N. R. RAY, *Maurya and Śuṅga Art*, Calcutta, 1945.

SASTRI, *Nālanda* = H. SASTRI, *Nālanda and its Epigraphic Material* (MASI, No 66), Delhi, 1942.

SIVARAMAMURTI, *Amarāvatī* = C. SIVARAMAMURTI, *Amarāvatī Sculptures in the Madras Government Museum* (Bull. of the Madras Govern. Museum, Vol. IV), Madras, 1942.

Suvarṇaprabhāsa tib. = *Suvarṇaprabhāsottamasūtra, Die tibetischen Übersetzungen* hrsg. von J. NOBEL, Leiden-Stuttgart, 1944.

TAKAKUSU, *Buddhist Philosophy* = J. TAKAKUSU, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu, 1947.

THOMAS, *Tib. lit. Texts* = F. W. THOMAS, *Tibetan literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, Part I (Or. transl. Fund, Vol. XXXII), London, 1935.

Traité, I = le tome I du présent ouvrage.

VOGEL, *Buddh. Art* = J. PH. VOGEL, *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*, Oxford, 1936.

WALDSCHMIDT, *Lebensende des B.* = E. WALDSCHMIDT, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*, 2 Teile (Abhandl. d. Akad. d. Wissens. in Göttingen, Dritte Folge, No 30), Göttingen, 1944-48.

WINSTEDT, *Indian Art* = SIR R. WINSTEDT, *Indian Art*. Essays by H. G. Rawlinson, K de B. Codrington, J. V. S. Wilkinson and John Irwin, London, 1947.

CHAPITRE XVI.

L'HISTOIRE DE ŚĀRIPUTRA

Sūtra : Le Buddha dit à Śāriputra (*Tatra khalu Bhagavān āyuṣmantaṃ Śāriputram āmantrayām āsa*).

Śāstra : Question. — La Prajñāpāramitā est le système (*dharma*) des Bodhisattva-Mahāsattva. Pourquoi le Buddha s'adresse-t-il ici à Śāriputra et non pas aux Bodhisattva ?

Réponse. — Śāriputra, parmi tous les disciples du Buddha, est de loin le premier pour la sagesse (*prajñā*) [1]. Une stance du Buddha dit :

« Exception faite pour le Buddha Bhagavat, le savoir (*jñāna*) de
» tous les êtres, comparé à la sagesse (*prajñā*) et à la science
» (*bahuśruta*) de Śāriputra, n'en atteindrait même pas la seizième
» partie » [2].

I. ŚĀRIPUTRA À LA FÊTE DU GIRYAGRASAMĀJA [3].

En outre, Śāriputra, par sa sagesse (*prajñā*) et sa science (*bahuśruta*), possède de grandes qualités (*guṇa*). Dans sa prime jeunesse,

[1] Cf. Aṅguttara, I, p. 23 (= Tseng yi a han, T 125, k. 3, p. 557 b) : *etad aggaṃ bhikkhave mama sāvakānaṃ bhikkhūnaṃ mahāpaññānaṃ yadidaṃ Sāriputto.*

[2] Cf. Divyāvadāna, p. 394:

Sarvalokasya yā prajñā sthāpayitvā Tathāgatam,
Śāriputrasya prajñāyā kalāṃ nārhati ṣoḍaśīm.

[3] Dans ce paragraphe, le Mppś tend à faire de Śāriputra un enfant prodige; mais, selon d'autres sources, Śāriputra était beaucoup plus âgé quand il assista à la fête du Giryagrasamāja; en outre, il était accompagné de son ami Maudgalyāyana (Kolita). Au cours de cette fête, les deux compagnons échangent des réflexions désabusées sur la caducité des plaisirs humains et décident, d'un commun accord, de quitter le monde et d'embrasser la vie religieuse : cf. Mahāvastu, III, p. 57-59; Dhammapadaṭṭha, I, p. 89-90 (tr. BURLINGAME, *Buddhist Legends*, I, p. 198-199); Fo pen hing tsi king, T 190, k. 48, p. 874 a-c (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 325-327); Vin. des Mūlasarv. dans T 1444, k. 1, p. 1024 a-b, et ROCKHILL, *Life*, p. 44-45.

à l'âge de huit ans, il récitait les dix-huit sortes de livres sacrés et comprenait le sens de tous les traités. Il y avait alors au *Mo k'ie t'o* (Magadha) deux frères Rois-dragons (*nāgarāja*) : le premier s'appelait *Ki li* (Giri) et le second *A k'ie lo* (Agra) [1]. Ils faisaient pleuvoir en temps voulu et le pays ignorait les années de disette. Le peuple leur en était reconnaissant et, régulièrement, au [deuxième] mois du printemps (*caitra*), se rendait en foule chez les Nāga pour y tenir un grand festival (*mahāsamāja*) : on faisait de la musique (*vādya*) et on palabrait durant toute une journée. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, cette assemblée n'a jamais fait défaut, et on a donné à cette réunion le même nom que celui des Nāga [à savoir, *giryagrasamāja*] [2]. Ce jour-là, on a l'habitude de disposer quatre sièges élevés (*bṛsī*), le premier pour le roi du pays, le second pour le prince héritier (*kumāra*), le troisième pour le grand ministre (*mahāmātya*) et le quatrième pour le docteur (*vādin*). Un jour, Śāriputra, âgé de huit ans, demanda à la foule pour qui on avait disposé ces quatre sièges élevés. On lui répondit que c'était

[1] Induit en erreur par le Fan fan yu, T 2130, k. 7, p. 1030 b, AKANUMA (p. 321 a; 7 b) restitue *Ki li* en Kṛmi, et *A k'ie lo* en Agala. Mais il s'agit manifestement des nāga Giri et Agra, dont la conversion et les aventures sont contées dans le Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 4, p. 17 a sq. Dans cette traduction Yi tsing rend Giri par *Chan* (46) « Montagne », et Agra par *Miao* (38 et 4) « Admirable ».

[2] Selon cette explication, Giryagrasamāja signifierait Fête en l'honneur des nāga Giri et Agra : une fois de plus, une fausse étymologie a donné naissance à un mythe. En réalité, Giryagrasamāja (*giriyagrasamāja* dans Mahāvastu, III, p. 57; *girivalgusamāgama* dans Avadānaśataka, II, p. 24; *giraggasamajja* dans Vin. II, p. 107, 150; IV, p. 85, 267; Jātaka, III, p. 538; Dhammapadaṭṭha, I, p. 89) signifie tout simplement une réunion festivale sur le sommet de la montagne. Buddhaghosa ne s'y est pas trompé, qui explique correctement : *Giraggasamajjo ti girimhi aggasamajjo girissa vā aggadese samajjo*. Sur le caractère de cette fête, voir E. HARDY dans *Album Kern*, p. 61-66. C'était une grande fête saisonnière (*Ta tsie houei*) célébrée à Rājagṛha (T 1444, k. 1, p. 1024 a 19), tour à tour sur l'une des cinq grandes montagnes entourant la ville (T 190, k. 48, p. 874 a). Le Mppś nous apprend ici qu'elle durait toute une journée et qu'elle avait lieu « au deuxième mois du printemps », c'est-à-dire au mois de Caitra; cette indication permet de corriger la lecture de l'Avadānaśataka, II, p. 24, *girivalgusamāgama* en *giriphālgunasamāgama* : « réunion [du mois] de phālguna sur la montagne ». Comme toutes les réunions (*samāja*) de ce genre, la fête comportait des spectacles, des chants, des danses et de la musique (Mahāvastu, III, p. 57; Avadānaśataka, II, p. 24-25; Dīgha, III, p. 183); des sièges spéciaux étaient réservés aux personnalités (T 1444, k. 1, p. 1024 a).

pour le roi du pays, le prince héritier, le grand ministre et le docteur. Alors Śāriputra examina (*parīkṣate*) les gens de son temps [et vit] que, parmi les brâhmanes, etc., nul ne le surpassait par l'intelligence (*abhijñā*), la grâce (*prasāda*) et la beauté du regard; il monta donc sur le siège du docteur et s'y assit les jambes repliées (*paryaṅkaṃ baddhvā*). Les gens étaient stupéfaits; les uns disaient : « C'est un jeune sot qui ne connaît rien »; les autres : « La mesure de son savoir dépasse l'homme ». Tout en admirant son audace, chacun éprouvait de la gêne et, par égard pour son jeune âge, s'abstenait de discuter avec lui. Ils envoyèrent donc leurs jeunes disciples pour engager la conversation et l'interroger : les réponses de Śāriputra étaient parfaites et ses arguments, péremptoires. Les docteurs criaient au prodige (*adbhuta*) : « Sots et sages, grands et petits, il les confond (*abhibhavati*) tous ». Le roi, tout heureux, **136 b**
lui conféra un commandement, le dota d'un village (*grāma*) [1] qu'il lui céda à perpétuité. Le roi, monté à dos d'éléphant, agitait une sonnette (*ghaṇṭā*) et proclamait partout [la nouvelle]; et, dans les six grandes villes des seize grandes contrées (*janapada*), il n'y avait personne qui ne le félicitât.

II. ŚĀRIPUTRA ET MAUDGALYĀYANA CHEZ SAÑJAYA [2].

En ce temps-là, le maître des augures avait un fils dont le nom

[1] Il s'agit probablement du village natal de Śāriputra, situé à un demi-yojana de Rājagṛha : il s'appelait *Nāla* ou *Nālanda* (Mahāvastu, III, p. 56, l. 6; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 47, p. 873 c; Ken pen chouo... tch'ou kia che, T 1444, k. 1, p. 1022 b 10; Fa hien, tr. LEGGE, p. 81); *Kālapinākа* (Si yu ki, T 2087, k. 9, p. 924 c 14) ou, encore, *Upatissa* (Dhammapadaṭṭha, I, p. 88).

[2] La conversion de Śāriputra (= Upatiṣya) et de Maudgalyāyana (= Kolita) est célèbre dans le bouddhisme : partis à la recherche de l'Immortel, les deux amis se mettent d'abord à l'école de Sañjaya, qui ne tarde pas à leur confier ses disciples; un jour Śāriputra rencontre aux environs de Rājagṛha le bhikṣu Aśvajit (= Upasena) qui lui enseigne, en une stance, le *credo* bouddhique : *ye dharmā hetuprabhāvāḥ*; converti à la foi nouvelle, Śāriputra va aussitôt chercher son ami Maudgalyāyana et, tous deux, se rendent auprès du Buddha qui leur prêche la loi et leur confère l'ordination. — Ce récit a fait l'objet d'une double tradition : dans la tradition ancienne, Sañjaya est présenté sous un jour défavorable, comme un hérétique obstiné; dans la tradition récente, à laquelle le Mppś se rattache, Sañjaya fait figure de précurseur du Buddha.

I. *Tradition ancienne*. — Sources pâlies : Vinaya, I, p. 39-44 (tr. OLDENBERG, I, p. 144-151); Apadāna, I, p. 24-25; Jātaka, I, p. 85; Dhammapadaṭṭha, I,

p. 90-95 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 199-202); Suttanipāta Comm. I, p. 326 sq.

Sources sanskrites : *Mahāvastu*, III, p. 59-65.

Sources chinoises : Wou fen liu, T 1421, k. 16, p. 110 b-c; Sseu fen liu, T 1428, k. 33, p. 798 c-799 b; P'ou yao king, T 186, k. 8, p. 533 c; Ta tchouang yen king, T 187, k. 12, p. 613 c; Yin kouo king, T 189, k. 4, p. 652 a; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 48, p. 875 c sq. (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 327-331); Fo so hing tsan, T 192, k. 4, p. 33 b (tr. E. H. JOHNSTON, *The Buddha's Mission*, Acta Orientalia, XV, 1937, p. 21-23); Fo pen hing king, T 193, k. 4, p. 81 b; Tchong pen k'i king, T 196, k. 1, p. 153 b; Ta tsi king, T 397, k. 19, p. 129 a; Si yu ki, T 2087, k. 9, p. 924 c-925 a (tr. BEAL, II, p. 177-179).

Selon ces diverses sources, Sañjaya, le précepteur de Śāriputra et de Maudgalyāyana, n'est autre que *Sañjayī Vairaṭīputra* (Mahāvastu, III, p. 59, l. 9), en pâli *Sañjaya Belaṭṭhiputta*, un des six maîtres hérétiques bien connus. Les doctrines agnostiques qu'il professait (cf. Dīgha, I, p. 58) l'apparentent étroitement avec les Amarāvikkhepika, sophistes retors qui, dans la discussion, « se démènent comme des anguilles » (Dīgha, I, p. 27). Śāriputra et Maudgalyāyana eurent tôt fait de dépasser leur maître, et celui-ci leur confia une partie de ses disciples (Dhammapadaṭṭha, I, p. 90). Renseignés sur le Buddha par Aśvajit, Śāriputra et Maudgalyāyana décident d'embrasser la foi nouvelle et invitent leur ancien maître à les suivre; mais Sañjaya essaye de les retenir (Vin., I, p. 42; Mahāvastu, III, p. 63; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 48, p. 877 b), ou tout au moins, refuse de les accompagner sous prétexte qu'un maître comme lui ne peut plus se mettre à l'école de personne (Dhammapadaṭṭha, I, p. 94). Se voyant abandonné par Śāriputra, Maudgalyāyana et cinq cents autres disciples, Sañjaya se trouve mal : « un flot de sang chaud lui jaillit de la bouche » (*uṇhaṃ lohitaṃ mukhato uggacchi* : Vin., I, p. 42; Dhammapadaṭṭha, I, p. 95). Le Fo pen hing tsi king (T 190, k. 48, p. 877 b) ajoute que ce crachement de sang lui coûta la vie; mais, selon le Dhammapadaṭṭha, I, p. 95, il se rétablit et retrouva même une partie des disciples qui l'avaient abandonné. Dans la suite, il engagea une discussion avec le Buddha (Divyāvadāna, p. 145).

II. *Tradition récente.* — Elle est représentée par quelques textes tardifs comme le Mppś (k. 11, p. 136 b-c; k. 40, p. 350 a; k. 42, p. 368 b), le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T 1444, k. 2, p. 1026 a-c; ROCKHILL, *Life*, p. 44-45) et, peut-être aussi, le Tch'ou fen chouo king, T 498, k. 2, p. 768 a-b. Sañjaya, le maître de Ś. et de M., n'a plus rien de commun avec l'hérétique du même nom. Il n'appartient plus au clan des Vairāṭi, mais à la riche famille des Kauṇḍinya (cf. T 1444, k. 2, p. 1026 b); loin de professer des théories agnostiques, il prépare les voies au bouddhisme en prêchant la vie religieuse, la non-nuisance (*ahiṃsā*), la continence (*brahmacarya*) et le Nirvāṇa. Tombé gravement malade, Sañjaya est soigné avec le plus grand dévouement par Ś. et M.; il se défend devant eux d'avoir trouvé le Chemin, mais il leur annonce la naissance du Buddha à Kapilavastu, leur recommande de se joindre à lui et d'entrer dans son ordre. Ś. et M. font à Sañjaya de splendides funérailles, car ils le soupçonnent d'avoir découvert la Bonne Loi, mais de l'avoir tenue

pour lui. C'est alors qu'ils font le serment de se communiquer l'un à l'autre le secret de l'Immortel dès qu'ils l'auront découvert. C'est longtemps après la mort de Sañjaya que Ś. rencontra Aśvajit, qui introduisit les deux amis auprès du Buddha.

En résumé, dans cette nouvelle tradition, Sañjaya fait figure de précurseur du Buddha, et on peut se demander si le thème du précurseur, étranger à l'hagiographie bouddhique des premiers temps, n'a pas été introduit au Kapiśa-Gandhāra et au Cachemire, par les invasions des Gréco-bactriens, Śaka-Pāhlava et Yue-tche, avec d'autres récits — miracles ou paraboles — qui avaient cours aux abords de notre ère dans les cercles acquis à la Gnose orientale. Voir, à ce sujet, les pages substantielles de M. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique*, II, p. 561-566.

Voici la traduction du passage du Vin. des Mūlasarv. relatif à Sañjaya. Il est en tous points semblable au récit du Mppś.

Ken pen chouo... tch'ou kia che, T 1444, k. 2, p. 1026 a-c : En ce temps-là, il y avait un maître nommé *Chan che yi* (Sañjayin). Upatiṣya (= Śāriputra) et Kolita (= Maudgalyāyana) se rendirent auprès de lui et demandèrent aux gens : « Où le maître repose-t-il ? » — « Le maître, leur dit-on, est dans sa chambre ». Entendant cela, ils firent cette réflexion : « Nous sommes ici pour longtemps; nous n'avions pas entendu dire qu'il se reposait ». Alors Kolita et [son compagnon] firent encore cette réflexion : « Cet homme se repose ; nous ne devons pas le réveiller subitement; attendons près de son lit qu'il se soit levé, et alors nous le verrons ». Ceci dit, ils se cachèrent derrière un écran. Alors Sañjayin sortit de son repos, et ses sens étaient apaisés (*viprasannendriya*). Les deux amis qui l'avaient vu, s'approchèrent de lui et lui dirent : « Monsieur, possédez-vous l'œil de la Loi (*dharmacakṣus*) ? Quelle doctrine professez-vous ? Quels sont vos avantages (*viśeṣa*) ? Quelle conduite brâhmique (*brahmacarya*) pratiquez-vous ? Quel fruit (*phala*) en retirez-vous ? » Il leur répondit : « Voici ce que je vois et voici ce que je dis : Éviter le mensonge (*mṛṣāvāda*) ; ne pas nuire aux êtres (*sattveṣv avihiṃsā*) ; ne pas naître (*anutpāda*), ne pas mourir (*amaraṇa*), ne pas tomber (*apatana*) et ne pas disparaître (*anirodha*); renaître toujours chez les deux [classes] de Brahmādeva ». Les deux amis lui demandèrent quel était le sens de ces paroles. Il leur répondit : « Éviter le mensonge, c'est la vie religieuse (*pravrajyā*); ne pas nuire aux êtres, c'est la racine (*mūla*) de tous les Dharma; l'endroit où il n'y a ni naissance ni mort, ni chute ni disparition, etc., c'est le Nirvāṇa; renaître parmi les deux [classes] de Brahmā, c'est la conduite brâhmique (*brahmacarya*) pratiquée par les brâhmanes : tous recherchent cet endroit ». Ayant entendu ces paroles, les deux amis lui dirent : « Vénérable, nous voudrions embrasser cette vie religieuse et pratiquer la conduite brâhmique ». Ils entrèrent donc en religion chez lui et aussitôt le bruit se répandit partout que Kolita et [son compagnon] étaient entrés en religion chez Sañjayin.

Un jour, Sañjayin, qui possédait de grands biens (*lābha*), fit cette réflexion : « J'étais autrefois apparenté à la famille des *Kiao tchen* (Kauṇḍinya) et aujourd'hui encore, comme membre de cette famille, je possède de grands biens. Je ne dois pas négliger ces deux vertueux compagnons. Ce ne serait pas bien de ma part », Ayant fait cette réflexion, Sañjayin, qui avait cinq cents disciples sous sa

direction, les donna aux deux amis; chacun d'eux reçut deux cent cinquante disciples, et ils acceptèrent de leur enseigner la doctrine.

Alors Sañjayin tomba malade. Upatiṣya dit à Kolita : « Le maître est malade. Vas-tu chercher des médicaments ou veux-tu le soigner ? » Kolita répondit : « Tu possèdes la sagesse (*prajñā*), c'est toi qui dois le soigner; j'irai chercher des médicaments ». Kolita partit à la recherche et trouva des herbes, des racines, des tiges, des fleurs, etc.; il les donna à son maître qui les mangea. Mais sa maladie empirait.

Un jour, le maître rit doucement. Upatiṣya lui dit : « Les grands hommes ne peuvent pas rire sans raison; or notre maître vient de rire; quelle en est la raison ? » Le maître répondit : « C'est bien comme tu dis : j'ai besoin de rire. Dans le *Kin tcheou* (Suvarṇadvīpa), il y avait un roi nommé *Kin tchou* (Suvarṇapati); il est mort et on va le brûler; sa veuve éplorée se jette aussi dans le feu. Les êtres sont sots (*mūḍha*) et se laissent guider par le désir (*kāma*). Cette maladie du désir (*rāgavyādhi*) leur cause des tourments ». Upatiṣya lui demanda alors en quelle année, quel mois et quel jour cet événement avait lieu. Sañjayin lui précisa l'année, le mois, le jour et l'heure. Les deux disciples prirent note de cette révélation.

Ils demandèrent encore à leur maître : « Nous avons quitté le monde (*pravrajita*) pour couper la transmigration (*saṃsāra*) et le maître nous a accueillis. Nous voudrions qu'il nous dise s'il est parvenu à trancher le Saṃsāra ? » Sañjayin leur répondit : « Quand j'ai quitté le monde, c'était dans le même but que vous; mais je n'ai rien obtenu. Cependant, durant le Poṣadha de la quinzaine, une troupe de deva, dans le ciel (*ākāśa*), a fait entendre la parole que voici : Dans la famille des *Che* (Śākya), un jeune prince (*kumāra*) est né. Dans la région de l'Himālaya, il y a une rivière nommée *Fen lou* (Bhāgīrathī) ; au bord de cette rivière se trouve l'hermitage du ṛṣi *Kia pi lo* (Kapila). Des brâhmanes experts en signes divins et en présages ont prédit que le jeune prince serait un roi cakravartin mais que, s'il quittait le monde, il deviendrait un Tathāgata, arhat, samyaksaṃbuddha renommé pour ses dix forces. Vous devez entrer en religion dans son ordre et y pratiquer le *brahmacarya*. Ne vous appuyez pas sur la noblesse de votre famille ; pratiquez le *brahmacarya*; domptez vos sens. Vous trouverez auprès de lui un fruit merveilleux et vous échapperez au Saṃsāra ». Après ce préambule, le maître dit cette gāthā (cf. Udānavarga sanskrit, I, 22, éd. Chakravarti, p. 4; Nettip., p. 146; Mahāvastu, III, p. 152, 183; Divya, p. 27, 100, 486; JA, janv.-mars 1932; p. 29) :

Sarve kṣayāntā nicayāḥ patanāntāḥ samucchrayāḥ,
saṃyogā viprayogāntā maraṇāntaṃ hi jīvitam

« Toutes les accumulations aboutissent à la ruine; toutes les élévations à la chute; les unions aboutissent à la séparation; la vie aboutit à la mort ».

Le maître mourut peu de temps après et ses disciples, après l'avoir entouré de bandes bleues (*nīla*), jaunes (*pīta*), rouges (*lohita*) et blanches (*avadāta*), le transportèrent dans la forêt où ils procédèrent à sa crémation.

Un jour, un brâhmane de Suvarṇadvīpa nommé *Kin fa* (Suvarṇakeśa) arriva de là-bas à Rājagṛha et rencontra Upatiṣya. Ce dernier lui demanda d'où il venait, et il répondit qu'il arrivait de Suvarṇadvīpa. « Y avez-vous vu quelque

personnel était *Kiu liu t'o* (Kolita) [1] et le nom de famille *Ta mou k'ien lien* (Mahāmaudgalyāyana). Śāriputra en fit son ami. Śāriputra se signalait par ses talents et son intelligence, Maudgalyāyana par sa bravoure et sa vivacité. Ces deux enfants s'égalaient par le talent et le savoir et se valaient pour les qualités et la conduite. [Ils étaient inséparables] : s'ils sortaient, c'était ensemble; s'ils s'arrêtaient, c'était ensemble. Lorsqu'ils furent un peu plus grands, ils conclurent un pacte éternel d'amitié. Puis, éprouvant tous les deux le dégoût du monde (*lokasaṃvega*), ils sortirent de la maison (*pravrajita*) pour s'exercer dans le Chemin (*mārga*), se firent les disciples d'un brahmacārin et recherchèrent diligemment l'entrée du Chemin (*mārgadvāra*). Longtemps, ce fut sans le moindre résultat. Ils interrogèrent leur maître. Celui-ci , qui s'appelait *Chan chö ye* (Sañjaya), leur répondit : « Moi-même, j'ai passé de longues années à chercher le Chemin et je ne sais même pas si le fruit du Chemin (*mārgaphala*) existe ou non. Je ne suis pas l'homme qu'il vous faut; je n'ai rien trouvé non plus ». Un autre jour, leur maître tomba malade; Śāriputra se tenait près de sa tête et Maudgalyāyana près de ses pieds; il haletait et sa vie touchait à sa fin. Soudain, il éclata d'un rire de pitié. Les deux

chose d'extraordinaire ? » lui demanda Upatiṣya. Le brâhmane répondit : « Je n'ai rien vu d'autre que ceci : lorsque le roi Suvarṇapati mourut et fut incinéré, sa veuve éplorée le suivit sur le bûcher ». Upatiṣya lui demanda en quelle année, quel mois et quel jour [cela s'était passé], et le brâhmane lui répondit : « C'était telle année, tel mois, tel jour et à telle heure ». Upatiṣya examina alors la confidence [que Sañjayin lui avait faite] : les paroles du maître s'étaient vérifiées.

Alors Kolita dit à Upatiṣya : « Notre maître avait découvert (*sākṣātkṛ-*) la Bonne Loi, mais il l'a tenue secrète, et ne nous l'a pas révélée. Si le maître n'avait pas réalisé l'ouïe divine (*divyaśrotra*) et l'œil divin (*divyacakṣus*), il pouvait néanmoins connaître ce qui se passait en région étrangère ». Kolita se dit alors en lui-même : « Upatiṣya est intelligent (*medhāvin*) et sage (*prajñāvat*). Il aura trouvé la Bonne Loi auprès de notre maître, mais il ne me la communique pas ». Ayant fait cette réflexion, il dit alors : « Faisons ensemble le serment que le premier [de nous deux] qui aura trouvé la Bonne Loi, la communiquera à l'autre ». Ayant fait ce serment, ils partirent ensemble. En ce temps là, le Bodhisattva était âgé de vingt-neuf ans...

1 *Kolita* est aussi le nom de son village natal (Mahāvastu, III, p. 56; Dhammapadaṭṭha, I, p. 88); il était situé à un demi yojana de Rājagṛha. On trouve la lecture *Kolika* dans le Fo pen hing tsi king, T 190, k. 47, p. 874 a 5; et le Si yu ki, T 2087, k. 9, p. 924 b 17; *Lin yuan* « Jardin du bois » dans le Ken pen chouo... tch'ou kia che, T 1444, k. 1, p. 1023 c 18.

amis, d'un commun accord, lui demandèrent la raison de ce rire. Le maître leur répondit : « Les usages du monde (*lokasaṃvṛti*) sont aveugles et influencés par les affections (*anunaya*). Je vois que le roi de *Kin ti* (Suvarṇabhūmi) vient de mourir et que son épouse principale se jette dans le bûcher pour aller le rejoindre; mais, chez ces deux époux, la rétribution des actes (*karmavipāka*) est différente, et les endroits où ils renaîtront (*janmasthāna*) seront distincts (*viśiṣṭa*) ». Alors les deux disciples consignèrent par écrit les paroles de leur maître pour en vérifier [plus tard] l'exactitude. Dans la suite, quand un marchand de Suvarṇabhūmi arriva de ce lointain [pays] au Magadha, les deux amis l'interrogèrent discrètement : les choses s'étaient passées comme leur maître avait dit [1].

[1] Si ce récit est exact, il prouve que la pratique de la *Suttee*, veuve s'offrant vivante aux flammes du bûcher qui consument la dépouille de son mari, était courante en Suvarṇabhūmi à l'époque du Buddha. Ceci ne manque pas d'intérêt car, dans toute la littérature védique et même dans les Sūtra, cette pratique cruelle n'est que rarement mentionnée, et les épopées du Rāmayāna et du Mahābhārata ne la signalent qu'exceptionnellement (cf. J. JOLLY, *Recht und Sitte*, p. 67-69). Les témoignages les plus anciens et les plus importants sont ceux des auteurs classiques :, Aristobule, contemporain d'Alexandre le Grand, cité par Strabon XV, 1, 62; Cicéron, *De nat. deorum*, V, 77-78; Valère Maxime, II 6, 14.

Le Mppś reproduit ici presque mot pour mot le récit du Vinaya des Mūlasarvāstivādin (voir ci-dessus, p. 626 en note); mais, tandis que Kumārajīva, traducteur du Mppś, situe le fait en *Kin ti* « Terre de l'Or » (Suvarṇabhūmi), Yi tsing, traducteur du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, le localise en *Kin tcheou* « Île de l'Or » (Suvarṇadvīpa). Comme il s'agit du même récit, nous sommes fondés à conclure — et on s'en doutait — que Suvarṇabhūmi est synonyme de Suvarṇadvīpa. Nous savons exactement ce que Yi tsing entend par Suvarṇadvīpa : dans deux passages de son Ta t'ang si yu k'ieou fa kao seng tchouan, T 2066, k. 2, p. 11 c, lignes 5 et 7; p. 12 a, lignes 5 et 11, il l'identifie avec le pays de *Fo che* (cf. CHAVANNES, *Religieux éminents*, p. 181 et 182; p. 186 et 187). Or, à l'époque le Yi tsing (635-713), l'état de *Fo che* ou *Che li fo che* (Śrīvijaya), ainsi que le prouvent les trois inscriptions en vieux malais, datant de 683 à 685, et trouvées à Palembang, à Djambi et à Bangka, « étendait sa domination sur Palembang (Sumatra), Bangka et l'*hinterland* de Djambi, conquit le Malâyou (Djambi) vers la même époque et laissa en 775 sur la côte orientale de la Péninsule malaise (Ligor) un témoignage de sa domination » (G. CŒDÈS, *A propos d'une nouvelle théorie sur le site de Śrīvijaya*, J. Mal. Br. R.A.S., XIV, 1936, pt. 3, p. 1-9; *États hindouisés*, p. 102-105). Il faut laisser aux historiens le soin de nous expliquer pourquoi le Vin. des Mūlasarv. et le Mppś tiennent absolument à établir un rapport entre Sañjaya, le précepteur de Ś. et M., et le Suvarṇadvīpa. Rappelons seulement que Yi tsing

Ils poussèrent un soupir de soulagement et dirent : « Peut-être le maître nous a-t-il caché son secret parce que nous n'étions pas

signale la présence du Mūlasarvāstivāda, aux VIIe et VIIIe siècles, dans les royaumes de Śrīkṣetra et de Śrīvijaya (cf. CŒDÈS, *États hindouisés*, p. 94, 105, 109), et que le nom de Sañjaya fut illustré au VIIIe siècle par le fondateur de la dynastie javanaise de Matarâm (Id., *ibid.*, p. 109 sq.).

Quoi qu'il en soit, les auteurs hindous avaient seulement une vague idée de la Suvarṇabhūmi et de sa localisation (voir à ce sujet :, R. C. MAJUMDAR, *Suvarṇadvīpa*, Dacca 1937; V. RANGACHARYA, *The Suvarṇabhūmi and Suvarṇadvīpa*, Aiyangar Comm. Vol., p. 462-482). Gavāmpati, un des héros du premier concile (cf. Traité, I, p. 98-99), avant de s'installer définitivement au vimāna des Śirīṣa, se rendit, sur l'ordre du Buddha, dans les *pratyantajanapada*, ou pays-frontières (Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 5, p. 228 a), à savoir en Suvarṇabhūmi, si l'on en croit le Karmavibhaṅga, p. 62, qui prétend qu'en Terre de l'or le saint Gavāmpati a converti la population sur une centaine de lieues (*Āryagavāmpatinā Suvarṇabhūmyāṃ yojanaśataṃ janapado 'bhiprasāditaḥ*). En effet, selon la tradition birmane : « Le roi Thiri-Matauka fut informé que, peu après la mort de Gaudama, un Rahan nommé Gambawatti (Gavāmpati) avait apporté trente-trois dents du Buddha et les avait déposées dans un dzedi (*caitya*) sur le mont Inda-Danou, au nord-ouest de Thaton (en pâli, Sudhamma nagara, capitale de Birmanie, entre les bouches du Sittang et du Salouen) ». (BIGANDET, *Gaudama*, p. 371). Aujourd'hui encore, Gavāmpati, sous le nom de Gavompadé, est l'un des saints les plus populaires des Mons et des Talaings de Birmanie (cf. Duroiselle, cité dans PRZYLUSKI, *Concile*, p. 241). — Après le troisième concile, celui de Pāṭaliputra, Soṇa (nom de l'or en prâkrit) et Uttara se rendirent en Suvarṇabhūmi, y purgèrent la contrée des Piśāca et y opérèrent un grand nombre de conversions (cf. Dīpavaṃsa, VIII, v. 12; Mahāvaṃsa, XII, v. 6, 44 sq.; Samantapāsādikā, I, p. 64). — Au Ie siècle de notre ère, Pomponius Mela (III, 70), Pline l'Ancien (VI, 55, 80); le *Périple de la Mer Érythrée* (§ 56, 60, 63) et Josèphe (*Ant. Jud.*, VIII, 6, 4) ne connaissent encore que d'une manière vague la Chrysê Chersonêsos. « Tandis que le *Périple* (§ 60) place à Kamara (Khabari de Ptolémée = Kāviri-paṭṭinam à l'embouchure de la Kaveri), à Podoukê (Pondichéry) et à Sôpatma, les trois grands ports, voisins les uns des autres, d'où les gros navires nommés kolandia (*kola* dans les textes sanskrits bouddhiques) faisaient voile pour Chrysê, Ptolémée (VII, 1, 15) situe plus au nord, près de Chicacole, le port de départ (*aphetêrion*) des voyageurs à destination de la Chersonèse d'Or. C'est à Tāmralipti (Tamluk sur les bouches du Gange) que s'embarquèrent les pèlerins chinois, Fa-hien au début du Ve siècle et Yi-tsing à la fin du VIIe siècle, lors de leurs voyages de retour d'Inde en Chine. C'est sans doute aussi à Tāmralipti que, dès l'époque de la rédaction des Jātaka, les marchands [Saṃkha et Mahā Janaka] partis de Bénarès ou de Champā, dans la vallée du Gange, prenaient la mer à destination de Suvaṇṇabhūmi, la terre de l'or (Jātaka, IV, p. 15; VI, p. 34). Enfin, il est certain que les grands ports de la côte occidentale : Bharukaccha (grec, Barygaza, mod. Broach), Śūrpāraka (Souppara, Sopara) étaient en

dignes ». Les deux amis échangèrent le serment suivant : « Le premier qui aura trouvé l'Immortel (*amṛta*) devra en communiquer la saveur (*rasa*) à son ami » [1].

III. CONVERSION DE ŚĀRIPUTRA ET DE MAUDGALYĀYANA [2].

En ce temps-là, le Buddha, ayant converti les frères Kāśyapa et leurs mille disciples, circulait dans les diverses contrées et arriva à la ville de Rājagṛha où il se fixa dans le Veṇuvana. Les deux maîtres brahmacārin [Śāriputra et Maudgalyāyana], apprenant qu'un Buddha était apparu dans le monde, se rendirent ensemble à Rājagṛha pour recueillir des nouvelles. A ce moment, un bhikṣu, nommé *A chouo che* (Aśvajit) [3], [un des cinq premiers disciples], revêtu de ses vêtements (*cīvara*) et tenant le bol aux aumônes (*pātra*), entrait dans la ville pour y mendier sa nourriture. Śāriputra, remarquant sa bonne tenue et le recueillement de ses sens, s'approcha de lui et lui demanda : « De qui es-tu le disciple ? Qui est ton maître ? » Aśvajit répondit : « Le prince héritier (*kumāra*) du clan des Śākya, dégoûté des souffrances de la vieillesse (*jarā*), de la maladie (*vyādhi*) et de la mort (*maraṇa*), a quitté le monde (*pravrajita*), s'est exercé dans le Chemin et a obtenu la suprême

relation avec la Chersonèse d'Or » (G. Cœdès, *États hindouisés*, p. 35). Ce fut le cas notamment pour le musicien Sagga, à la recherche de la belle Sussondī, qui s'embarqua à Bharukaccha à destination de la Suvaṇṇabhūmi (Jātaka, III, p. 188). Les marchands que le Mahākarmavibhaṅga met en scène « descendent au grand océan, vont à la Terre de l'Or et en d'autres pays, visitent l'Archipel et font fortune (p. 51 : *mahāsamudram avatīrya Suvarṇabhūmiprabhṛtīni deśāntarāṇi gatvā dvīpāntarāṇi ca paśyanti dravyopārjanaṃ ca kurvanti*); ou encore : « ils visitent la Terre de l'Or, l'île de Ceylan et le reste de l'Archipel » (p. 53 : *Suvarṇabhūmiṃ Siṃhaladvīpaṃ ca prabhṛtīṇi ca dvīpāntarāṇi paśyanti*). Mais le voyage est dangereux; quand les navigateurs ont parcouru « sept cents lieues en sept jours », il n'est pas rare que le bateau fasse eau de toute part et sombre en plein océan.

1 Cette convention entre les deux amis est signalée aussi dans les autres sources; cf. Vinaya, I, p. 39 : *yo paṭhamaṃ amataṃ adhigacchati so ārocetu*; Mahāvastu, III, p. 59 : *yo maṃ prathamataraṃ svākhyātaṃ dharmavinayaṃ* ... *tena aparasya ākhyātavyaṃ*.

2 Comparer les sources parallèles indiquées plus haut, p. 623, n. 2.

3 Ce bhikṣu est nommé *Aśvajit* (en pâli, Assaji) dans la généralité des sources chinoises et pâlies, tandis que le Mahāvastu (III, p. 60) l'appelle *Upasena*. C'était un des cinq *Pañcavargīyabhikṣu*, qui furent les premiers à embrasser la loi du Buddha (Vinaya, I, p. 13).

et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*). C'est lui mon maître ». Śāriputra lui dit : « Dis-moi quelle est la doctrine qu'enseigne ton maître ? » Il répondit par cette stance :

> Je suis encore jeune,
> Mon instruction en est à ses débuts.
> Comment pourrais-je parler en vérité **136 c**
> Et exposer la pensée du Tathāgata ?

Śāriputra lui dit : « Dis m'en l'essentiel en résumé (*saṃkṣiptena*) ».

Alors le bhikṣu Aśvajit dit cette stance :

> Les Dharma naissent des causes;
> De ces Dharma il a dit la cause.
> Les Dharma périssent par les causes;
> Le grand maître en a parlé en vérité [1].

Lorsque Śāriputra eut entendu cette stance, il obtint le premier fruit du Chemin [l'état de Srotaāpanna]. Il retourna près de Maudgalyāyana. Celui-ci, remarquant la couleur de son teint et son allégresse, alla au devant de lui et lui dit : « As-tu trouvé la saveur de l'Immortel (*amṛtarasa*) ? Fais-en moi part ». Śāriputra lui communiqua la stance qu'il venait d'entendre. Maudgalyāyana lui dit : « Répète-la encore », et lorsqu'il l'eut redite, Maudgalyāyana obtint aussi le premier fruit du Chemin.

Les deux maîtres, [chacun] accompagné de 250 disciples, se rendirent ensemble auprès du Buddha. Le Buddha voyant de loin ces deux hommes venir ensemble avec leurs disciples dit aux bhikṣu :

1 Traduction libre de la stance célèbre sur le Pratītyasamutpāda, dont on trouvera l'original pâli dans Vinaya, I, p. 40 :

> *ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato āha*
> *tesañ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo.*

La réplique sanskrite est dans Mahāvastu, III, p. 62 :

> *ye dharmā hetuprabhāvā hetun teṣāṃ tathāgato āha*
> *teṣāṃ ca yo nirodho evaṃvādī mahāśramaṇaḥ.*

Sous cette forme, qui pèche contre le mètre, la stance signifie : Des Dharma qui naissent d'une cause, le Tathāgata a proclamé la cause, ainsi que leur destruction, lui, le véridique grand ascète ». — Sur l'interprétation à en donner, voir Kern, *Histoire*, I, p. 299-300.

« Voyez-vous les deux hommes qui sont en tête de ces brahmacārin ? » Les bhikṣu répondirent qu'ils les voyaient. Le Buddha reprit : « Parmi mes disciples, ces deux hommes seront les premiers [respectivement] par la sagesse (*prajñā*) et par les fondements des pouvoirs miraculeux (*ṛddhipāda*) [1] ». Les disciples, arrivant en foule, s'approchèrent du Buddha, inclinèrent la tête et se tinrent debout, de côté. Ensemble, ils demandèrent au Buddha : « Nous voudrions recevoir, dans la Loi du Buddha, la Sortie du monde (tchou kia = *pravrajyā*) et l'ordination supérieure (cheou kiai = *upasampadā*) » [2]. Le Buddha leur dit : « Venez, bhikṣu (*eta, bhikṣavaḥ*) » [3]. Aussitôt, leurs barbes et leurs cheveux tombèrent d'eux-mêmes, ils furent revêtus de l'habit religieux et, munis du vêtement (*cīvara*) et du bol aux aumônes (*pātra*), ils reçurent l'ordination [4]. Une quinzaine

[1] Le Mppś suit ici de près la recension du Mahāvastu, III, p. 63, qui fait dire au Buddha : *Prajñapetha bhikṣavaḥ āsanāni ete Śāriputramaudgalyāyanā parivrājakā paṃcaśataparivārā āgacchanti tathāgatasyāntike brahmacaryaṃ carituṃ yo me bhaviṣyati śrāvakāṇām agrayugo bhadrayugo eko agro mahāprajñānāṃ aparo agro maharddhikānām.* Tr. « Disposez des sièges, ô moines. Voici les anachorètes Śāriputra et Maudgalyāyana, entourés de cinq cents disciples, qui viennent auprès du Tathāgata pour pratiquer la conduite brâhmique. Ils seront pour moi une paire parfaite, une paire excellente de disciples. L'un sera le premier des grands sages; le second, le premier de ceux qui possèdent les grands pouvoirs miraculeux ». — Ce dernier détail, que le Mppś a tenu à consigner, manque dans la recension canonique (Vinaya, I, p. 42), qui dit simplement : *ete bhikkhave dve sahāyakā āgacchanti Kolito Upatisso ca, etaṃ me sāvakayugaṃ bhavissati aggaṃ bhaddayugan ti.*

[2] Comme tous les premiers disciples, Ś. et M. réclament, en même temps, l'ordination inférieure (*pravrajyā*) et l'ordination supérieure (*upasampadā*). Plus tard, un stade de quatre mois séparait généralement ces deux ordinations (cf. KERN, *Manual*, p. 77; OLDENBERG, *Buddha*, p. 387-391). La demande d'ordination est formulée différemment dans les textes. En pâli : *Labheyyāhaṃ bhante bhagavato santike pabbajjaṃ, labheyyaṃ upasampadan ti* (cf. Vin. pâli, I, p. 12, 13, 17, 19, 43, etc.); — en sanskrit: *Labheyāhaṃ bhadanta svākhyāte dharmavinaye pravrajyām upasampadaṃ bhikṣubhāvaṃ careyam ahaṃ bhagavato 'ntike brahmacaryam* (cf. Divya, p. 48, 281, 341; Gilgit Man., III, 2, p. 82).

[3] Le Buddha ordonne les deux candidats par l'*ehibhikṣukayā upasampadā* ou « ordination par l'interpellation : Viens, bhikṣu » (cf. Kośa, IV, p. 60). Mais, ici encore la formule varie; en pâli, on a *Ehi bhikkhū 'ti, svākkhāto dhammo, cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyāyā 'ti* (cf. Vin. pâli, I, p. 12, 13, 17, 19, 43, etc.); en sanskrit, on a *Ehi bhikṣo, cara brahmacaryam.*

[4] L'ordination par « Ehi bhikṣo » est généralement accompagnée d'une prise d'habit miraculeuse, dont le Vinaya pâli ne dit rien, mais qui est décrite en

après, lorsque le Buddha eut prêché la Loi au brahmacārin *Tch'ang tchao* (Dīrghanakha), Śāriputra obtint l'état d'Arhat [1]. Or celui qui trouve le Chemin au bout d'une quinzaine doit, à la suite du Buddha, faire tourner la roue de la loi (*dharmacakra*) [2] et, dans le stade des aspirants (*śaikṣabhūmi*), pénétrer en face (*abhimukham*) tous les Dharma et les connaître sous leurs divers aspects (*nānākāraṃ*). C'est pourquoi Śāriputra obtint l'état d'Arhat au bout d'une quinzaine. Ses qualités (*guṇa*) de tous genres étaient très nombreuses. Aussi, bien que Śāriputra soit un Arhat [et non pas un Bodhisattva], c'est à lui que le Buddha prêche la doctrine très profonde (*gambhīradharma*) de la Prajñāpāramitā.

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi le Buddha prêche-t-il d'abord un peu pour Śāriputra et ensuite beaucoup pour *Siu p'ou t'i* (Subhūti) ? [3] Si Śāriputra est le premier par la sagesse, c'est à lui qu'il devrait surtout prêcher. Pourquoi s'adresse-t-il encore à Subhūti ?

Réponse. — 1. Parmi les disciples du Buddha, Śāriputra est le premier des sages (*aggo mahapaññānaṃ*), et Subhūti le premier de ceux qui ont obtenu la concentration de la quiétude (*aggo araṇasamādhivihārīnaṃ*) [4]. Par cette concentration de quiétude, il consi-

termes stéréotypés dans tous les textes sanskrits : « Le Buddha n'a pas plus tôt prononcé cet appel que le candidat se trouve rasé (*muṇḍa*), revêtu du manteau (*saṃghāṭīprāvṛta*), tenant en main le bol et le vase (*pātrakaravyahasta*), etc. » (cf. Divya, p. 48, 281, 341). Ici, le Mppś est d'accord avec le Mahāvastu, III, p. 65, et le Vin. des Mūlasarvāstivādin (T 1444, k. 2, p. 1028 a 22-23) pour mentionner un tel miracle; il révèle ainsi sa dépendance à l'endroit des sources sanskrites. Cependant, si le Vin. pâli ne dit rien de cette prise d'habit miraculeuse, elle est signalée dans le Dhammapadaṭṭha, I, p. 95; mais des recherches récentes ont établi que les commentaires singhalais sont, eux aussi, largement tributaires des sources sanskrites.

[1] Śāriputra était devenu srotaāpanna lors de son entretien avec Aśvajit; il devint Arhat quinze jours après son ordination (*ardhamāsopasaṃpanna*), au moment même où son oncle Dīrghanakha adhérait à la Bonne Loi : cf. Avadānaśataka, II, p. 194; Traité, I, p. 51.

[2] Śāriputra, le second maître après le Buddha, le grand chef de la Loi, a tourné pour la seconde fois la roue de la Loi; cf. Divyāvadāna, p. 394 : *sa hi dvitīyaśāstā dharmasenādhipatir dharmacakrapravartanaḥ prajñāvatām agro nirdiṣṭo Bhagavatā*; voir aussi Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p. 190.

[3] Dans la littérature des Prajñā, Śāriputra est le premier à interroger le Buddha, mais Subhūti est l'interlocuteur principal.

[4] Sur Subhūti, le premier des *araṇavihārin*, voir plus haut, Traité, I, p. 4, n. 1.

dère (*samanupaśyati*) sans cesse les êtres pour les empêcher d'éprouver [pour lui] une passion quelconque, et il pratique beaucoup la pitié (*karuṇā*). Cette pitié est semblable à celle des Bodhisattva qui font le grand vœu (*mahāpraṇidhāna*) de sauver les êtres. C'est pourquoi le Buddha lui ordonne de prêcher.

137 a 2. [*Subhūti et Utpalavarṇā* à *Sāṃkāśya*]. — En outre, Subhūti pratique excellemment la concentration de la vacuité (*śūnyatāsamādhi*). Lorsque le Buddha, après avoir passé la retraite d'été (*varṣa*) chez les dieux *Tao li* (*Trāyastriṃśa*), redescendit dans le Jambudvīpa [1], Subhūti, qui se trouvait alors dans une grotte de

[1] Après avoir prêché l'Abhidharma à sa mère durant trois mois, le Buddha « descendit du ciel des Trāyastriṃśa au Jambudvīpa, dans la ville de Sāṃkāśya, dans l'enclos Āpajjura, au pied de l'Udumbara » (*avatīrṇo bhagavān devebhyas trayastriṃśebhyaḥ sāṃkāśye nagare āpajjure dāve udumbaramūle*). Le Devāvatāra est fréquemment représenté sur les monuments : CUNNINGHAM, *Barhut*, pl. 17; MARSHALL-FOUCHER, *Mon. of. Sanchi*, II, pl. 34 c; MAJUMDAR, *G. to Sarnath*, pl. 13 e; VOGEL, *Mathurā*, pl. 51 a; LONGHURST, *Nāgārjunakoṇḍa*, pl. 11, d; GRIFFITHS, *Ajaṇṭā*, pl. 54.

Selon une version, le Buddha, accueilli à sa descente du ciel par une grande assemblée, fut salué en premier lieu par Śāriputrạ (Dhammapadaṭṭha, III, p. 226), aussitôt suivi de la nonne Utpalavarṇā (Suttanipāta Comm., II, p. 570). Selon la *Tibetische Lebensbeschreibung*, tr. SCHIEFNER, p. 272, Udayana, roi de Kauśāmbī, le reçut solennellement. Un bhikṣu apparitionnel (*upapāduka*) invita à un repas splendide le Buddha avec l'assemblée des bhikṣu et des deva (Tsa a han, T 99, k. 19, p. 134 c; Avadānaśataka, II, p. 94-95; Po yuan king, T 200, k. 9, p. 247 a-b).

Selon certaines sources, la nonne Utpalavarṇā, pour arriver la première auprès du Buddha, se serait magiquement transformée en un roi cakravartin, entouré de ses mille fils : Cf. Divyāvadāna, p. 401 : *yadāpi, mahārāja, Bhagavatā deveṣu trayastriṃśeṣu varṣā uṣitvā mātur janayitryā dharmaṃ deśayitvā devagaṇaparivṛtaḥ Sāṃkāśye nagare 'vatīrṇo 'haṃ tatkālaṃ tatraivāsan mayā sā devamanuṣyasaṃpadā dṛṣṭā Utpalavarṇayā ca nirmitā cakravartisaṃpadā iti.* Voir aussi la Légende d'Aśoka (Tsa a han, T 99, k. 23, p. 169 c; T 2042, k. 2, p. 105 b; T 2043, k. 3, p. 140 b), le Dulva (ROCKHILL, *Life*, p. 81) et la remarque de Fa hien (tr. LEGGE, p. 49). Un panneau de Loriyân-Tangai représentant le Devāvatāra met en scène un roi cakravartin monté sur un éléphant, « déguisement revêtu pour la circonstance par la nonne Utpalavarṇā » (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 539, fig. 265). — Le commentaire du Karmavibhaṅga, p. 159-160, ajoute que le Buddha reprocha son excès de zèle à Utpalavarṇā car, dit-il, ce n'est pas par des hommages rendus à mon corps, né ici-bas, de mes parents, que je suis réellement honoré : *Utpalavarṇābhikṣuṇyā cakravartirūpaṃ nirmāya Bhagavān devalokāvatīrṇaḥ prathamaṃ vanditaḥ, sā tuṣṭā. mayā Bhagavān prathamaṃ vanditaḥ. tasyāś ca taṃ jñātvā srotaāpattiphalaṃ prāptam. etad darśayati. na mātāpitṛsaṃbhavena śarīreṇa varṇitena*

pierre (*śailaguhā*) [1], se dit en lui-même : « Le Buddha descend du ciel des Trāyastriṃśa; irai-je auprès de lui ou n'irai-je pas auprès de lui ? » Il se disait encore : « Le Buddha a toujours dit : Si quelqu'un contemple par l'œil de la sagesse (*prajñācakṣus*) le Corps de la Loi (*dharmakāya*) du Buddha, c'est la meilleure façon de voir le Buddha » [2]. Puis, lorsque le Buddha descendit du ciel des Trāyastriṃśa, les quatre assemblées du Jambudvīpa étaient réunies; les dieux voyaient les hommes et les hommes voyaient les dieux; sur l'estrade, se trouvaient le Buddha, un noble roi cakravartin et la grande assemblée des dieux : la réunion (*samāja*) était plus ornée (*alaṃkṛta*) qu'elle ne l'avait jamais été. Mais Subhūti se disait : « Bien qu'aujourd'hui cette grande assemblée soit toute spéciale (*viśiṣṭa*), son pouvoir (*prabhāva*) ne durera pas longtemps. Les Dharma périssables (*nirodhadharma*) font tous retour à l'impermanence (*anityatā*) ». Grâce à cette considération de l'impermanence (*anityatāparīkṣā*), qui est la première porte [du Chemin], il connut que tous les Dharma sont vides (*śūnya*) et sans réalité (*asadbhūta*). Ayant fait cette considération, il obtint aussitôt l'intuition du Chemin (*mārgasākṣātkāra*). En ce moment tous les êtres voulaient être les premiers à voir le Buddha et à lui rendre respects (*satkāra*) et hommages (*pūjā*).

vandito bhavāmi. yena phalaṃ prāptaṃ tenāhaṃ vanditaḥ. etadartham eva ca tatra gāthoktā :

manuṣyapratilābhena svargāṇāṃ gamanena ca
pṛthivyām ekarājyaṃ ca srotāpattiphalaṃ param.

anenāpi kāraṇena dharma eva Bhagavataḥ śarīram.

D'autres textes enfin — et le Mppś se range parmi eux — établissent un parallèle entre Utpalavarṇā et Subhūti. Ce bhikṣu, au lieu d'aller saluer le Buddha à sa descente du ciel, demeura tranquillement dans sa retraite de Rājagṛha, où il méditait sur l'impermanence et la vanité des choses. Il rendait ainsi hommage au Corps de la Loi (*dharmakāya*). Comme cette méditation l'emportait de beaucoup sur les salutations adressées par Utpalavarṇā au Corps de naissance (*janmakāya*) du Buddha, celui-ci déclara que Subhūti, et non Utpalavarṇā, avait été le premier à le saluer. Cf. Tseng yi a han, T 125, k. 28, p. 707 c 15-708 a 20; Yi tsou king, T 198, nº 14, k. 2, p. 185 c; Ta tch'eng tsao siang kong tö king, T 694, k. 1, p. 792 c-793 a; Fen pie kong tö louen, T 1507, k. 3, p. 37 c-38 a; Si yu ki, T 2087, k. 4, p. 893 b (tr. BEAL, I, p. 205; WATTERS, I, p. 334).

[1] Cette grotte de pierre, ornée de joyaux, se trouvait sur le Gṛdhrakūṭaparvata, près de Rājagṛha : cf. Tseng yi a han, T 125, k. 6, p. 575 b 1-2; k. 28, p. 707 c 12.

La bhikṣuṇī *Houa sö* (Utpalavarṇā), pour dissimuler son sexe mal famé, se transforma en un noble roi cakravartin avec ses sept joyaux et ses mille fils. Lorsque les êtres le voyaient, ils quittaient leurs sièges et s'écartaient [pour lui faire place]. Quand ce roi fictif fut arrivé auprès du Buddha, il reprit sa forme première et redevint la bhikṣuṇī. Elle fut la toute première à saluer le Buddha. Cependant le Buddha dit à la bhikṣuṇī : « Ce n'est pas toi qui m'a salué la première; c'est Subhūti. Comment cela ? Subhūti, en contemplant le vide de tous les Dharma, a vu le Corps de la Loi (*dharmakāya*) du Buddha; il a trouvé le véritable hommage (*pūjā*), l'hommage par excellence. Venir saluer mon Corps de naissance (*janmakāya*), ce n'est pas me rendre hommage » [1].

C'est pourquoi nous disions que Subhūti, qui pratique sans cesse la concentration de la vacuité, est associé (*saṃprayukta*) à la Prajñāpāramitā, vide par caractère. Pour cette raison, le Buddha lui ordonne de prêcher la Prajñāpāramitā.

3. Enfin, le Buddha lui ordonne de la prêcher parce que les êtres ont un respect confiant pour les Arhat qui ont détruit les impuretés (*kṣīṇāsrava*) : [grâce à eux], ils obtiennent une foi pure (*prasāda*). Les Bodhisattva, eux, n'ont pas détruit les impuretés et, si on les prenait à témoins (*sākṣin*), les hommes ne les croiraient pas. C'est pourquoi le Buddha s'entretient de la Prajñāpāramitā avec Śāriputra et Subhūti.

IV. ORIGINE DU NOM DE ŚĀRIPUTRA [2].

Question. — D'où vient le nom de Śāriputra ? Est-ce un nom qui fut donné [à Śāriputra] par son père et sa mère, ou bien est-ce un nom qui vient de quelque action méritoire qu'il aurait accomplie ?

[1] C'est ainsi que le Buddha demande à Vakkali (Saṃyutta, III, p. 120): « A quoi te servirait de voir ce corps de pourriture (*pūtikāya*) ? Celui qui voit le Dharma, celui-ci me voit... ».

[2] Ce paragraphe a été traduit par CHAVANNES, *Contes*, III, p. 290-294, dont je reproduis ici la traduction. — Śāriputra, encore appelé Upatiṣya, était le fils de Tiṣya et de Śārī. Cette dernière avait pour père Māṭhara, un brâhmane de Nalada, et pour frère Mahākauṣṭhila, surnommé Dīrghanakha. Cf. Vin. des Mūlasarv. (N. DUTT, *Gilgit Ms. of the Vinaya Piṭaka*, IHQ, XIV, 1938, p. 422-423; Ken pen chouo... tch'ou kia che, T 1444, k. 1, p. 1022 b sq.; ROCKHILL, *Life*, p. 44); Avadānaśataka, II, p. 186; Po yuan king, T 200, k. 10, p. 255 a; Traité, I, p. 47-51.

Réponse. — C'est un nom qui lui fut donné par son père et sa mère. Dans le Jambudvīpa, dans la [région] la plus fortunée, se trouve le royaume de *Mo k'ie t'o* (Magadha) ; là est une grande ville nommée Rājagṛha; il y avait là un roi nommé *P'in p'o so lo* (Bimbasāra) et un brâhmane, maître dans l'enseignement (*upadeśa*), nommé *Mo t'o lo* (Māṭhara). Parce que cet homme était fort habile 137 b
à discuter, le roi lui avait donné en apanage une bourgade située non loin de la capitale. Ce Māṭhara se maria alors et sa femme mit au monde une fille; comme les yeux de cette fille ressemblaient à ceux de l'oiseau *Chö li* (śāri, le héron), on la nomma donc *Śārī*; ensuite, la mère mit au monde un fils dont les os des genoux étaient fort gros, et c'est pourquoi on le nomma *Kiu hi lo* (Kauṣṭhila). Après que ce brâhmane se fut marié, il s'occupa à élever son fils et sa fille; il oublia tous les livres sacrés qu'il avait étudiés et il ne s'appliqua pas à acquérir des connaissances nouvelles.

En ce temps, dans l'Inde du Sud, il y avait un brâhmane, grand maître dans l'enseignement, qui se nommait *T'i chö* (Tiṣya) ; il avait pénétré à fond les dix-huit sortes de grands livres sacrés. Cet homme arriva dans la ville de Rājagṛha; sur sa tête il portait une lumière [1] et son ventre était recouvert de feuilles de cuivre; comme on lui demandait la raison de cette seconde particularité, il répondit : « Les livres sacrés que j'ai étudiés sont extrêmement nombreux; aussi ai-je lieu de craindre que mon ventre n'éclate et c'est pourquoi je l'ai bardé de métal ». Comme on lui demandait encore pourquoi il portait une lumière sur la tête, il répondit que c'était à cause de la grande obscurité. « Mais, lui répliqua la foule, le soleil a paru et nous éclaire; pourquoi parlez-vous d'obscurité ? » Il répondit : « Il y a deux sortes d'obscurités : l'une se produit quand la lumière du soleil ne nous éclaire pas; la seconde est le mal qui provient des ténèbres de la stupidité (*moha*). Maintenant, quoiqu'il y ait la clarté du soleil, les ténèbres de la stupidité sont encore profondes ». La foule reprit : « N'avez-vous donc pas vu le brâhmane Māṭhara ? Si vous le voyiez, votre ventre se comprimerait et votre lumière s'obscurcirait ». Quand ce brâhmane eut entendu ces paroles, il se dirigea vers le tambour (*dundubhi*) qui appelle à la discussion et le fit résonner.

[1] Sur le thème du brâhmane qui porte une lumière en plein jour, voir CHAVANNES, *Contes*, I, p. 392-393.

Quand le roi eut entendu ce bruit, il demanda qui en était l'auteur. Ses ministres lui répondirent : « C'est un brâhmane de l'Inde du Sud nommé Tiṣya, qui est un grand maître dans l'enseignement; il désire demander un sujet de discussion et c'est pourquoi il a frappé sur le tambour ». Le roi en fut joyeux; il réunit aussitôt les gens et leur dit : « Que celui qui est capable de l'embarrasser discute avec lui ».

Quand Māṭhara fut informé de cela, il se défia de ses forces, car il disait : « J'ai tout oublié et je ne me suis pas occupé d'acquérir des connaissances nouvelles. Je ne sais si je suis capable de soutenir une discussion avec cet homme ». Il vint cependant en se faisant violence; en chemin il y avait deux taureaux qui luttaient à coups de cornes; il fit en lui-même cette réflexion : « Ce bœuf-ci, c'est moi; ce bœuf-là, c'est cet autre homme. J'en tirerai un présage pour savoir qui sera vainqueur ». Ce fut le premier bœuf qui fut vaincu et Māṭhara en conçut une grande tristesse, car il se disait : « D'après ce présage, c'est moi qui serai vaincu ». Au moment où il allait entrer dans la foule, il vit une matrone qui tenait une cruche d'eau et qui se trouvait droit devant lui; elle buta contre le sol et cassa sa cruche; il songea derechef : « Cela non plus n'est pas de bon augure », et il fut extrêmement peu satisfait. Quand il fut entré dans la foule, il aperçut le maître en enseignement dont la figure et l'aspect avaient toutes les marques du triomphe. Il reconnut alors qu'il serait vaincu; mais, comme il ne pouvait faire autrement, il accepta de discuter avec lui. Dès que la discussion fut engagée, il tomba dans des contradictions (*raṇa-sthāna*).

Le roi, très joyeux, pensa : « Un homme intelligent doué d'une grande sagesse est venu de loin dans mon royaume ». Il voulut lui donner en apanage une bourgade; mais ses ministres lui adres-
137 c sèrent des remontrances, disant : « Si, parce qu'un homme intelligent est venu, vous lui donnez aussitôt en apanage une bourgade tandis que vous ne récompensez pas vos ministres qui vous ont bien servi, et si vous réservez toutes vos faveurs à ceux qui discutent, nous craignons que ce ne soit pas là une conduite propre à assurer le calme du royaume et le salut de votre famille. Maintenant Māṭhara a été vaincu dans la discussion; il vous faut lui enlever son apanage et le donner à celui qui a triomphé de lui. S'il se présente ensuite un autre homme qui remporte à son tour la victoire, on lui donnera

derechef ce même apanage ». Le roi suivit ce conseil et enleva à Māṭhara son apanage, pour le donner à l'homme qui était venu en dernier lieu.

Alors Māṭhara dit à Tiṣya : « Vous êtes un homme intelligent; je vous donne ma fille en mariage; mon fils lui sera adjoint. Quant à moi je désire me retirer au loin dans un royaume étranger pour y poursuivre mes propres projets ». Tiṣya prit donc cette fille pour épouse.

Cette femme, étant devenue enceinte, vit en songe un homme qui, portant une cuirasse et un casque et tenant en main un foudre (*vajra*), broyait les montagnes ordinaires et se tenait debout à côté d'une haute montagne. Quand elle se réveilla, elle raconta à son mari le rêve qu'elle avait fait. Tiṣya lui dit : « C'est le signe que vous engendrerez un fils qui écrasera tous les maîtres dans l'art de la discussion; il n'y aura qu'un seul homme qu'il ne pourra pas vaincre, et il deviendra son disciple ».

Pendant la durée de sa grossesse, Śārī, à cause du fils qu'elle portait en elle, devint elle-même intelligente et fut fort habile à discuter [1]. Chaque fois que son frère cadet Kauṣṭhila discutait avec elle, il sortait vaincu du débat; il se dit : « Le fils que ma sœur porte en elle est assurément d'une haute intelligence; s'il se montre tel avant même d'être né, que sera-ce quand il aura été mis au monde ? » Alors Kauṣṭhila abandonna sa famille, se livra à l'étude et se rendit dans l'Inde du Sud; il ne se coupa plus les ongles des mains avant d'avoir lu les dix-huit sortes de livres sacrés et d'en avoir la complète maîtrise; c'est pourquoi les gens de ce temps le surnommèrent le Brâhmane aux longs ongles (Dīrghanakha) [2].

Sept jours après que le fils de sa sœur fut né, on l'enveloppa dans une pièce de coton blanc pour le montrer à son père; celui-ci fit cette réflexion : « Je me nomme Tiṣya; [cet enfant] chassera mon nom ; je le nomme donc *Yeou po t'i chö* (Upatiṣya), celui qui chasse Tiṣya ».

Tel est le nom que donnèrent à cet enfant ses parents. Mais les autres hommes, tenant compte de ce que c'était Śārī qui l'avait

1 Sur le thème de la femme intelligente parce qu'elle est enceinte d'un sage, voir CHAVANNES, *Contes*, I, p. 240-244; Traité, I, p. 47-48.

2 L'histoire de Kauṣṭhila, alias Dīrghanakha, a été racontée plus haut ; Traité, I, p. 47-51.

enfanté, le nommèrent tous d'un commun accord *Chö li fou* (Śāriputra), fils de Śārī.

Par suite, grâce aux vœux antérieurs qu'il avait faits dans plusieurs existences successives, Śāriputra devint auprès de Śākyamuni le premier des disciples pour la sagesse; son nom fut Śāriputra; ce nom lui vient donc des causes que constituent ses vœux antérieurs. Voilà pourquoi on l'a appelé Śāriputra.

Question. — Pourquoi ne dit-on pas Upatiṣya et se borne-t-on à dire Śāriputra ?

Réponse. — Les gens d'alors honoraient fort sa mère (Śārī) qui était la plus intelligente de toutes les femmes, et c'est pour cette raison qu'ils ont nommé cet homme Śāriputra.

***

Sūtra : Le Bodhisattva qui veut connaître tous les Dharma sous tous les aspects doit s'efforcer de pratiquer la Prajñāpāramitā (*Sarvākāraṃ Śāriputra sarvadharmān abhisaṃboddhukāmena bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ yogaḥ karaṇīyaḥ*).

Śāstra : Sur le Bodhisattva-Mahāsattva, voir ce qui a été dit plus haut dans le chapitre consacré à l'éloge du Bodhisattva (Ch. VIII).

Question. — Qu'appelle-t-on « tous les aspects » (*sarvākāra*) et qu'appelle-t-on « tous les Dharma » (*sarvadharma*) ?

V. SARVĀKĀRA.

Réponse. — On nomme aspects (*ākāra*) les portes de la sagesse
138 a (*prajñāmukha*) [1]. Il y a des hommes qui contemplent (*anupaśyanti*) les Dharma sous un seul *prajñāmukha*; d'autres les contemplent sous deux, trois, dix, cent, mille, dix mille *prajñāmukha*, voire même sous un nombre de *prajñāmukha* aussi incalculable (*asaṃkhyeya*) que celui des grains de sable du Gange (*gaṅgānadīvālukā*). Ici, c'est en entrant par tous les *prajñāmukha* dans *tous* les aspects qu'on contemple tous les Dharma. C'est ce qui s'appelle contempler sous tous les aspects (*sarvākāram*).

1. Chez les profanes (*pṛthagjana*), il y a trois sortes de contemplations (*anupaśyanā*). Pour essayer d'échapper au désir (*kāma*) et

1 En effet, les aspects (*ākāra*) constituent par nature le mental nommé *prajñā*, ou discernement; cf. Kośa, VII, p. 39.

à la matière (*rūpa*), ils contemplent la rudesse (*pāruṣya*), la tromperie (*vañcana*) et la corruption (*kaṣāya*) du Monde du désir (*kāmadhātu*) et du Monde matériel (*rūpadhātu*).

2. Chez les disciples du Buddha, il y a huit sortes de contemplations (*anupaśyanā*) [1] : [pour eux tout est] impermanent (*anitya*), douloureux (*duḥkha*), vide (*śūnya*), impersonnel (*anātmaka*), comme une maladie (*roga*), comme un ulcère (*gaṇḍa*), comme une flèche (*śalya*) fichée dans le corps, comme un tourment (*agha*).

3. Ces huit sortes de contemplations, appliquées aux quatre vérités saintes (*āryasatya*) font seize aspects (*ākāra*) groupés quatre par quatre [2]. Les voici :

Les quatre aspects de la contemplation sur la douleur (*duḥkha*) : 1. *anitya*, impermanent; 2. *duḥkha*, douloureux; 3. *śūnya*, vide; 4. *anātmaka*, impersonnel.

Les quatre aspects de la contemplation sur l'origine de la douleur (*duḥkhasamudaya*) : 1. *samudaya*, origine; 2. *hetu*, cause; 3. *pratyaya*, condition; 4. *prabhava*, procession.

Les quatre aspects de la contemplation sur la destruction de la douleur (*duḥkhanirodha*) : 1. *nirodha*, destruction; 2. *śānta*, calme; 3. *praṇīta*, excellent; 4. *niḥsaraṇa*, salvifique.

Les quatre aspects de la contemplation sur le Chemin (*mārga*) : 1. *mārga*, Chemin; 2. *nyāya*, raisonnable; 3. *pratipad*, atteignement; 4. *nairyāṇika*, sortie définitive.

4. Dans l'inspiration et l'expiration (*ānāpāna*), il y a aussi seize aspects [3] : 1. considérer le souffle inspiré (*āśvasāmīti prajānāti*) ; 2. considérer le souffle expiré (*praśvasāmīti prajānāti*) ; 3. considérer le souffle long et le souffle court (*dīrghaṃ hrasvam āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 4. [savoir] qu'on respire dans tout le corps

1 Comme les Écritures le répètent à satiété : *Bhikkhu ... te dhamme aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato samanupassati*. Voir, p. ex., Majjhima, I, p. 435, 436, 500; Aṅguttara, II, p. 128; IV, p. 422.

2 Sur les seize aspects des quatre vérités, cf. Kośa, VI, p. 163; VII, p. 30-34; Mahāvyutpatti, n° 1190-1205; OBERMILLER, *Doctrine of P. P.*, p. 18.

3 Les seize aspects de l'*ānāpānasmṛti* sont énumérés dans un grand nombre de textes, p. ex., Majjhima, I, p. 425; Saṃyutta, V, p. 311-312; Pañcaviṃśati, p. 204-205; Tsa a han, T 99, n° 83, k. 29, p. 206 a-b; Mahāvyutpatti, n° 1173-1188; ils sont commentés au long dans Visuddhimagga, I, p. 266-293. Sur une adaptation moderne, voir G. C. LOUNSBERY, *La méditation bouddhique*, Paris, 1935, p. 161-169.

(*sarvakāyapratisaṃvedy āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 5. [savoir
qu'on respire] en ayant éliminé les facteurs corporels (*praśrabhya
kāyasaṃskārān āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 6. [savoir qu'on
respire] en éprouvant de la joie (*prītipratisaṃvedy āśvasāmi praś-
vasāmīti prajānāti*) ; 7. [savoir qu'on respire] en éprouvant du
bonheur (*sukhapratisaṃvedy āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 8.
[savoir qu'on respire] en sentant les facteurs mentaux (*cittasaṃs-
kārapratisaṃvedy āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 9. [savoir qu'on
respire] en réjouissant la pensée (lire sin tso hi : *abhipramodayan
cittam āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 10. [savoir qu'on respire]
en concentrant la pensée (*samādadhac cittam āśvasāmi praśvasā-
mīti prajānāti*) ; 11. [savoir qu'on respire] en libérant la pensée
(*vimocayan cittam āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 12. [savoir
qu'on respire] en contemplant l'impermanent (*anityānudarśy āśva-
sāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 13. [savoir qu'on respire] en contem-
plant la disparition (*vyayānudarśy āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ;
14. [savoir qu'on respire] en contemplant le renoncement au désir
(*vairāgyānudarśy āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 15. [savoir
qu'on respire] en contemplant la destruction (*nirodhānudarśy
āśvasāmi praśvasāmīti prajānāti*) ; 16. [savoir qu'on respire] en
contemplant l'abandon (*pratiniḥsargānudarśy āśvasāmi praśvasā-
mīti prajānāti*).

5. Il y a en outre six commémorations (*anusmṛti*) [1]. La commé-moration du Buddha (*buddhānusmṛti*) : « Le Buddha est Tathāgata, Arhat, Samyaksaṃbuddha... » : [en tout] dix épithètes de ce genre. Quant aux cinq autres commémorations, voir plus loin.

6. Le savoir mondain (*laukikajñāna*), le savoir supramondain (*lokottarajñāna*), le savoir des Arhat, des Pratyekabuddha, des Bodhisattva, des Buddha et les autres savoirs de ce genre connaissent les Dharma « sous tous les caractères » (*sarvākāram*) [2].

VI. SARVADHARMA.

1. Par l'expression *sarvadharma* on entend tous les Dharma qui sont l'objet (*ālambana*) des connaissances (*vijñāna*) :

[1] Les six *anusmṛti* ont respectivement pour objet le Buddha, le Dharma, le Saṃgha, le *śīla*, le *tyāga* et les *devatā* (cf. Dīgha, III, p. 250, 280; Aṅguttara, III, p. 284, 312 sq., 452; V, p. 329 sq.); le Visuddhimagga, I, p. 197-228, leur consacre un chapitre.

[2] Cf. Kośa, VI, p. 142,

La connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) porte (*ālambate*) sur la couleur (*rūpa*) ; la connaissance auditive (*śrotravijñāna*), sur le son (*śabda*) ; la connaissance olfactive (*ghrāṇavijñāna*), sur l'odeur (*gandha*) ; la connaissance gustative (*jihvāvijñāna*), sur la saveur (*rasa*) ; la connaissance tactile (*kāyavijñāna*), sur le toucher (*spraṣṭavya*) ; la connaissance mentale (*manovijñāna*), sur les Dharma. [Cette dernière] porte également sur l'œil (*cakṣus*), la couleur (*rūpa*) et la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*), sur l'oreille (*śrotra*) et le son (*śabda*), le nez (*ghrāṇa*) et l'odeur (*gandha*), la langue (*jihvā*) et la saveur (*rasa*), le corps (*kāya*) et le tangible (*spraṣṭavya*) et ainsi de suite jusque : elle porte sur le Manas, les Dharma et la connaissance mentale (*manovijñāna*). C'est ce qu'on entend par « tous les Dharma » : ce sont les Dharma qui sont l'objet (*ālambana*) des connaissances [1].

2. En outre, par « tous les Dharma », on entend les Dharma qui sont l'objet des savoirs (*jñāna*) : Le savoir de la douleur (*duḥkha-jñāna*) connaît la douleur (*duḥkha*) ; le savoir de l'origine (*samu-dayajñāna*) connaît l'origine (*samudaya*) ; le savoir de la destruction (*nirodhajñāna*) connaît la destruction (*nirodha*) ; le savoir du Chemin

[1] Théorie classique de la connaissance, souvent exposée dans les Écritures, p. ex., Majjhima, III, p. 281. Il y a six connaissances (*vijñāna*). Les cinq premières, à savoir les connaissances visuelle, auditive, olfactive, gustative et tactile, s'appuyent chacune sur un organe particulier qui leur est simultané (œil, oreille, nez, langue et corps) et portent chacune sur un objet spécial (couleur, son, odeur, saveur et tangible). La sixième connaissance, la connaissance mentale (*manovijñāna*), s'appuie sur le Manas, c'est-à-dire sur une quelconque des six connaissances qui vient de passer et qui la précède immédiatement dans le temps (cf. Kośa, I, p. 31 : *ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ*) ; elle a pour objet tous les Dharma, à savoir les six connaissances, les six organes et les six objets, aussi bien les objets sensibles, couleur, etc., que les objets non-sensibles (Dharma proprement dits comprenant les 46 *caitta*, les 14 *cittaviprayukta*, les 3 *asaṃskṛta* et l'*avijñapti*): cf. STCHERBATSKY, *Central Conception*, p. 97. Ainsi donc, tandis que les cinq premières connaissances sont strictement limitées à leur objet propre, la connaissance mentale porte aussi sur les objets des cinq autres connaissances. C'est ce qu'exprime une formule canonique, souvent répétée (Majjhima, I, p. 295; Saṃyutta, V, p. 217-218): « Les cinq organes, ayant chacun leur objet et leur domaine propres ne perçoivent pas l'objet-domaine des autres, tandis que le Manas perçoit l'objet-domaine d'eux tous ». (*pañc' indriyāni nānā-visayāni nānāgocarāni na aññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhonti ... mano ca nesaṃ gocaravisayaṃ paccanubhoti*). Voir le détail dans W. GEIGER, *Pâli Dhamma*, München, 1920, p. 80.

(*mārgajñāna*) connaît le Chemin (*mārga*) [1]; le savoir mondain (*laukikajñāna*) connaît la douleur, l'origine [de la douleur], la destruction [de la douleur], le Chemin et aussi l'espace (*ākāśa*) et l'*apratisaṃkhyānirodha*. Tels sont les Dharma qui sont l'objet des savoirs [2].

3. En outre, les groupes [3] de deux Dharma englobent (*saṃgṛhṇanti*) « tous les Dharma ». Ce sont les Dharma matériels (*rūpadharma*) et les Dharma immatériels (*arūpidharma*) ; les Dharma visibles (*sanidarśana*) et les Dharma invisibles (*anidarśana*) ; les Dharma résistants (*sapratigha*) et les Dharma non-résistants (*apratigha*) ; les Dharma impurs (*sāsrava*) et les Dharma purs (*anāsrava*) ; les conditionnés (*saṃskṛta*) et les inconditionnés (*asaṃskṛta*) ; les Dharma associés à la pensée (*cittasaṃprayukta*) et les Dharma dissociés de la pensée (*cittaviprayukta*) ; associés à l'acte (*karmasaṃprayukta*) et dissociés de l'acte (*karmaviprayukta*) ; les Dharma
138 b rapprochés (*antike dharmāḥ*) et les Dharma éloignés (*dūre dharmāḥ*). Ces divers groupes de deux Dharma englobent tous les Dharma [Note : les Dharma rapprochés sont les Dharma présents (*pratyutpanna*) et l'Asaṃskṛta; les Dharma éloignés sont les Dharma futurs (*anāgata*) et passés (*atīta*)].

4. En outre, les groupes de trois Dharma englobent « tous les Dharma ». Ce sont les Dharma bons (*kuśala*), mauvais (*akuśala*) et non-définis (*avyākṛta*) ; les Dharma de Śaikṣa, d'Aśaikṣa et de Naivaśaikṣanāśaikṣa; les Dharma à abandonner par la vision des vérités (*satyadarśanaheya*), à abandonner par la méditation (*bhāvanāheya*) et à ne pas abandonner (*aheya*). Il y a encore trois sortes de Dharma : les cinq agrégats (*skandha*), les douze bases de la connaissance (*āyatana*) et les dix-huit éléments (*dhātu*). Ces divers groupes de trois Dharma englobent tous les Dharma.

5. En outre, il y a des groupes de quatre Dharma : Dharma passés (*atīta*), futurs (*anāgata*), présents (*pratyutpanna*) et ni-passés ni-futurs ni-présents; Dharma appartenant au Monde du désir (*kāmadhātvavacara*), au Monde matériel (*rūpadhātvavacara*), au Monde immatériel (*ārūpyadhātvavacara*), n'appartenant à aucun Monde

[1] Sur ces quatre savoirs, Kośa, VII, p. 5.

[2] Il s'agit évidemment ici du savoir mondain (*laukikajñāna*) acquis consécutivement (*pṛṣṭhalabdha*) au savoir supramondain (*lokottarajñāna*); cf. Kośa, VI, p. 142.

[3] Le Traité I, p. 53-54, a déjà énuméré ces divers groupes de Dharma.

(*anavacara*) ; Dharma issus d'une bonne cause, d'une mauvaise cause, d'une cause non-définie, d'une cause qui n'est ni bonne, ni mauvaise, ni non-définie; Dharma qui sont condition en qualité d'objet (*ālambanapratyaya*), qui ne sont pas condition en qualité d'objet, qui, à la fois, sont et ne sont pas condition en qualité d'objet, qui ne sont ni condition en qualité d'objet ni non-condition en qualité d'objet. Ces groupes de quatre Dharma englobent tous les Dharma.

6. Il y a des groupes de cinq Dharma : La matière (*rūpa*), la pensée (*citta*), les Dharma associés à la pensée (*cittasaṃprayukta*), les Dharma dissociés de la pensée (*cittaviprayukta*) et les Dharma inconditionnés (*asaṃskṛta*). Ces divers groupes de cinq Dharma englobent tous les Dharma.

7. Il y a des groupes de six Dharma : Dharma à abandonner par la vision de la douleur (*duḥkhadarśanaheya*) ; Dharma à abandonner respectivement par la vision (*darśana*) de l'origine (*samudaya*), de la destruction (*nirodha*) et du Chemin (*mārga*) ; Dharma à abandonner par la méditation (*bhāvanāheya*) et Dharma à ne pas abandonner (*aheya*). Ces divers groupes de six Dharma et les innombrables autres [groupes] de Dharma englobent tous les Dharma.

Voilà ce qu'on entend par *sarvadharma*.

Question. — Les Dharma sont très profonds (*gambhīra*), subtils (*sūkṣma*) et inconcevables (*acintya*). Si tous les êtres réunis n'arrivent pas à les connaître, comment donc un seul homme prétend-il les connaître tous ? C'est comme si quelqu'un voulait mesurer la grande terre (*pṛthivī*), compter les gouttes d'eau (*bindu*) de l'océan (*samudra*), peser le mont Sumeru, connaître les limites de l'espace (*ākāśānta*) et autres choses similaires, pareillement inconnaissables. Comment veut-on connaître tous les Dharma sous tous leurs aspects ?

Réponse. — Les ténèbres de la sottise (*mohatamas*) sont très douloureuses (*duḥkha*), et la lumière de la sagesse (*prajñāprakāśa*) est très bienfaisante (*sukha*). Or tous les êtres essayent d'éviter la douleur et recherchent uniquement le bonheur. C'est pourquoi les Bodhisattva désirent en tout premier lieu une grande sagesse (*mahāprajñā*), et veulent connaître tous les Dharma à tous les points de vue. Les Bodhisattva qui ont produit la grande pensée (*mahācittotpādika*) se mettent en quête de la grande sagesse dans l'intérêt de tous les êtres. C'est pourquoi ils veulent connaître tous les Dharma

sous tous les aspects. Si un médecin (*vaidya*) soigne un ou deux malades, il lui suffit d'employer un ou deux remèdes (*bhaiṣajya*) ; mais, s'il veut guérir tous les êtres qui sont malades, il lui faut toutes les sortes de médicaments. De même le Bodhisattva qui veut sauver tous les êtres, veut connaître tous les Dharma sous tous les aspects et, puisque les Dharma sont profonds (*gambhīra*), subtils (*sūkṣma*) et innombrables (*apramāṇa*), la sagesse du Bodhisattva, elle aussi, sera profonde, subtile et immense. En répondant ci-dessus (Traité, I, p. 153) aux attaques dirigées contre l'Omniscient (*sarvajña*), j'ai déjà traité le sujet au long : [j'ai fait remarquer] que, si la lettre est grande, l'enveloppe aussi sera grande.

138 c En outre, si on scrute tous les Dharma sans méthode (*nyāya*), on ne trouvera rien; mais, si on les recherche avec méthode, les résultats ne feront pas défaut. De même, si pour produire du feu par frottement on se sert de l'*araṇi*, on obtiendra du feu; mais, si on essaye de faire du feu avec un bois fendu, le feu ne prendra pas. De même aussi la grande terre (*mahāpṛthivī*) a des limites (*anta*) ; mais, si on n'est pas omniscient (*sarvajña*) et si on ne possède pas une grande force miraculeuse (*ṛddhibala*), on ne les connaîtra pas. Au contraire, si la force des supersavoirs (*abhijñābala*) est grande, on sait que le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu est la limite de la terre, que cette grande terre repose sur [le cercle] de diamant (*vajramaṇḍala*) et qu'aux quatre côtés du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, c'est l'espace (*ākāśa*) [1]. C'est cela connaître les limites de la terre. Et il en est de même quand on veut peser le mont Sumeru. Quant à vouloir mesurer l'espace, la chose n'est pas impossible [car la question ne se pose pas] : l'espace n'étant pas un Dharma, il ne peut s'agir de le mesurer.

VII. POURQUOI ŚĀRIPUTRA INTERROGE-T-IL ?

Sūtra : Śāriputra dit au Buddha : Bhagavat, comment le Bodhisattva-Mahāsattva qui veut connaître tous les Dharma sous tous les aspects doit-il s'efforcer de pratiquer la Prajñāpāramitā ? (*Evam ukte āyuṣmān Śāriputro bhagavantam etad avocat : Kathaṃ bhagavan bodhisattvena mahāsattvena sarvākāraṃ sarvadharmān abhisaṃboddhukāmena prajñāpāramitāyāṃ yogaḥ karaṇīyaḥ*).

[1] Voir Kośa, III, p. 138 sq.

Śāstra : Question. — Le Buddha qui voulait prêcher la Prajñāpāramitā a manifesté toutes espèces de miracles (*prātihārya*). Après les avoir manifestés, il devrait prendre la parole. Pourquoi se fait-il interroger par Śāriputra et répond-il ensuite ?

Réponse. — 1. Parce que la réponse vient après la question; il doit en être ainsi dans les textes bouddhiques [comme partout ailleurs].

2. En outre, Śāriputra sait que la Prajñāpāramitā est profonde (*gambhīra*), subtile (*sūkṣma*) et que cette Loi sans caractères (*alakṣaṇadharma*) est difficile à comprendre (*durvigāhya*) et difficile à connaître (*durjñeya*). Par la force de son savoir (*jñānabala*), il la médite (*bhāvayati*) de diverses manières; il se demande si contempler l'impermanence (*anityatā*) des Dharma, c'est bien là la Prajñāpāramitā; mais il est incapable d'en décider par lui-même. C'est pourquoi il interroge.

3. Enfin, Śāriputra n'est pas omniscient (*sarvajña*) ; pour la sagesse, il n'est qu'un petit enfant à côté du Buddha.

[*Avadāna du pigeon*] [1]. — Ainsi, il est raconté dans l'*A p'o t'an na king* (Avadānasūtra) : Le Buddha se trouvait au Jetavana; vers le soir (*sāyāhnasamayam*), il se mit en route et Śāriputra marchait derrière lui. Au même moment, un faucon (*śyena*) poursuivait un pigeon (*kapota*) ; le pigeon s'abattit devant le Buddha; quand le Buddha, continuant sa marche, arriva à sa hauteur et que son ombre eut recouvert le pigeon, l'oiseau se calma (*kṣema*), ses craintes disparurent et il cessa de crier. Quelque temps après, quand l'ombre de Śāriputra s'étendit sur le pigeon, celui-ci se remit à crier et à trembler comme auparavant. Śāriputra demanda au Buddha : « Le Buddha et moi-même sommes exempts du triple poison (*triviṣa*). Pourquoi le pigeon cesse-t-il de crier et de craindre quand l'ombre du Buddha le recouvre, et se remet-il à crier et à trembler quand mon ombre le recouvre ? » Le Buddha dit : « Chez toi les imprégnations (*vāsanā*) du triple poison (*triviṣa*) ne sont pas détruites (*kṣīṇa*) ; c'est pourquoi, lorsque ton ombre le recouvre, les craintes du pigeon ne disparaissent pas. Examine les *avadāna* du pigeon durant ses existences antérieures (*pūrvanivāsa*) ; durant combien d'existences a-t-il été pigeon ? » Śāriputra entra alors dans la concentration

[1] L'avadāna du Pigeon est reproduit dans le King liu yi siang, T 2121, k. 48, p. 254 b-c; le Kośa, VII, p. 72, y fait une brève allusion.

du savoir [qui a pour objet] les existences antérieures (*pūrvanivāsajñānasamādhi*), et il vit que ce pigeon avait toujours été pigeon durant une, deux, trois existences, et ainsi de suite durant 80.000
139 a grands Kalpa; mais, au-delà, il s'arrêta et ne vit plus rien. Śāriputra, étant sorti (*vyutthāya*) de concentration, dit au Buddha : « Ce pigeon a toujours été pigeon durant 80.000 grands Kalpa, mais au-delà je ne sais plus rien ». Le Buddha reprit : « Si tu es incapable de connaître jusqu'au bout ses existences passées (*atītajanman*), essaye donc de voir après combien d'existences futures (*anāgatajanman*) le pigeon échappera [à sa destinée animale] ». Śāriputra entra alors dans la concentration du savoir [qui a pour objet] les vœux (*praṇidhijñānasamādhi*), et il vit que ce pigeon n'échapperait pas à sa destinée de pigeon durant une, deux, trois existences, et ainsi de suite pendant 80.000 grands Kalpa; mais, au-delà, il s'arrêta et ne sut plus rien. Étant sorti de concentration, il dit au Buddha : « Je vois que ce pigeon n'évitera pas sa destinée de pigeon durant une, deux, trois existences, et ainsi de suite pendant 80.000 grands Kalpa; mais, passé cela, je ne sais plus rien. Je ne connais pas les limites (*maryādā*) du passé et du futur. J'ignore quand ce pigeon échappera [à sa destinée animale] ». Le Buddha dit à Śāriputra : « Les [existences] de ce pigeon dépassent les limites connaissables par les Śrāvaka et les Pratyekabuddha. Ce pigeon aura constamment des existences de pigeon durant des grands Kalpa égaux en nombre aux grains de sable du Gange (*gaṅgānadīvālukopama*). Quand son péché (*āpatti*) sera expié, il en sortira et transmigrera (*saṃsāriṣyati*) dans les cinq destinées (*pañcagati*) ; puis il sera un homme (*manuṣya*) et, au bout de cinq cents existences [humaines], il acquerra des facultés vives (*tīkṣṇendriya*). A ce moment-là, il y aura un Buddha qui, après avoir sauvé des êtres innombrables (*apramāṇa*) et incalculables (*asaṃkhyeya*), entrera dans le Nirvāṇa sans reste (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*) ; mais son testament spirituel demeurera dans le monde, et notre homme deviendra un adhérent laïc observant les cinq règles (*pañcaśikṣāparigrāhakopāsaka*) ; entendant un Bhikṣu célébrer les qualités (*guṇa*) du Buddha, il fera, lors de la première production de pensée (*prathamacittotpāda*), le vœu (*praṇidhāna*) de devenir un Buddha; ensuite, durant trois périodes incalculables (*asaṃkhyeyakalpa*), il pratiquera les six vertus (*ṣaṭpāramitā*) ; enfin, quand il aura atteint la dixième terre (*daśamabhūmi*), il deviendra Buddha

et, après avoir sauvé d'innombrables êtres (*apramāṇasattva*), il entrera dans le Nirvāṇa sans reste (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*) ». Alors Śāriputra fit sa confession (*deśanākaraṇa*) devant le Buddha et lui dit : « Si je ne parviens pas à connaître les *avadāna* d'un oiseau, comment donc connaîtrais-je tous les Dharma ? Je sais maintenant jusqu'où s'étend le savoir du Buddha. Pour posséder un tel savoir, je consentirais à tomber dans l'enfer Avīci et à subir des tourments durant d'innombrables Kalpa, et je ne tiendrais pas cela pour difficile ».

C'est parce qu'il ne comprend pas les Dharma de ce genre, que Śāriputra pose des questions.

CHAPITRE XVII.

LA VERTU DU DON

Sūtra : Le Buddha dit à Śāriputra : Le Bodhisattva-Mahāsattva qui réside dans la Prajñāpāramitā par la méthode de non-résidence (*asthānayogena*) doit remplir la vertu du don par la méthode du refus (*aparityāgayogena*), en s'abstenant de distinguer le donateur, le bénéficiaire ou la chose donnée (*Evam ukte Bhagavān āyuṣmantaṃ Śāriputram etad avocat : Iha Śāriputra bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ sthitvāsthānayogena dānapāramitā paripūrayitavyā aparityāgayogena dāyakapratigrāhakadeyānupalabdhitām upādāya*).

I. DÉFINITIONS DE LA PRAJÑĀPĀRAMITĀ [1].

Śāstra : Question. — Qu'est-ce que la Prajñāpāramitā ?

Réponse. — 1. Certains disent : La racine (*mūla*) de la sagesse pure (*anāsravaprajñā*) est le caractère distinctif (*lakṣaṇa*) de la Prajñāpāramitā. Pourquoi ? Parce que la première de toutes les sagesses (*prajñā*) est nommée Prajñāpāramitā. La racine de la
139 b sagesse pure est la première sagesse. C'est pourquoi la racine de la sagesse pure est nommée Prajñāpāramitā.

Question. — Comment le Bodhisattva, qui n'a pas tranché les liens (*bandhana*), peut-il pratiquer une sagesse pure (*anāsravaprajñā*) ?

Réponse. — *a*. Bien que le Bodhisattva n'ait pas tranché les liens, il pratique un semblant de Prajñāpāramitā pure; c'est pourquoi on dit qu'il pratique la Prajñāpāramitā pure. C'est comme pour le Śrāvaka qui pratique [les quatre Nirvedhabhāgīya] nommés Chaleur (*uṣman*), Têtes (*mūrdhan*), Patience (*kṣānti*) et Suprêmes Dharma mondains (*laukikāgradharma*) : dès l'abord, il pratique des sem-

[1] Ces définitions seront reprises et développées ci-dessous, aux chap. XXIX et XXX.

blants de Dharma purs (*anāsravadharma*) et, dans la suite, il lui est facile de produire l'acquiescement qui engendre le savoir relatif à la douleur (*duḥkhe dharmajñānakṣānti*) [1].

b. En outre, certains disent qu'il y a deux sortes de Bodhisattva : celui qui a tranché les entraves (*saṃyojana*) et qui est pur (*viśuddha*) ; celui qui n'a pas tranché les entraves et qui est impur (*aviśuddha*). Seul le Bodhisattva qui a tranché les entraves et qui est pur peut pratiquer la Prajñāpāramitā pure (*anāsrava*).

Question. — Mais si le Bodhisattva a tranché les liens et est pur, pourquoi pratique-t-il encore la Prajñāpāramitā ?

Réponse. — *a*. Bien qu'il ait tranché les entraves, il n'a pas encore rempli les dix terres (*daśabhūmi*) [qui constituent la carrière des grands Bodhisattva], ni orné (*viśodhana*) les champs de Buddha (*buddhakṣetra*), ni converti (*vinayana*) les êtres ; c'est pourquoi il pratique encore la Prajñāpāramitā.

b. En outre, il y a deux façons de trancher les liens : 1. trancher le triple poison (*triviṣa*) [du plaisir, de la haine et de la sottise] et détacher son esprit des cinq objets de jouissance (*pañca kāmaguṇa*) en faveur chez les hommes et chez les dieux; 2. tout en se détachant des cinq objets de jouissance en faveur chez les hommes et chez les dieux, ne pas pouvoir se détacher des cinq objets de jouissance qui sont le fruit de rétribution (*vipākaphala*) des qualités (*guṇa*) de Bodhisattva. C'est ainsi que le Bodhisattva doit encore pratiquer la Prajñāpāramitā.

[*La tentation d'Aniruddha*] [2]. — Ainsi, quand l'āyuṣmat *A ni lou teou* (Aniruddha) était assis en extase (*dhyāna*) dans un bois,

[1] Les quatre *nirvedhabhāgīya* sont le chemin préparatoire (*prayogamārga*) conduisant à la « compréhension des vérités » (*satyābhisamaya*). Cette compréhension est une *prajñā* pure (*anāsrava*) comportant seize pensées; la première est la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* par laquelle l'ascète détruit tout le doute qui pouvait rester relativement à la douleur du Kāmadhātu. Cf. Kośa, V, p. IV-V; VI, p. 179; plus haut, Traité, I, p. 214, 395.

[2] La visite des Manāpakāyikā devatā à Aniruddha est racontée dans un sūtra de l'Aṅguttara, IV, p. 262-266, qui, sauf erreur, n'a pas de correspondant dans l'Ekottarāgama chinois. En voici la traduction résumée :

Un jour, le Bhagavat résidait à Kosambī, dans le Parc de Ghosita. A ce moment le vénérable Anuruddha s'était retiré durant la sieste; alors, s'approchèrent de lui de nombreuses divinités aux corps charmants (*manāpakāyikā devatā*), qui le saluèrent et se tinrent de côté. Dans cette position, elles dirent au vénérable Anuruddha : « Vénérable Anuruddha, nous sommes les divinités aux corps charmants; nous étendons notre souveraineté et exerçons notre pou-

des déesses (*devatā*), la belle *Ngai* (Tṛṣṇā), etc., avec leurs corps purs et admirables, vinrent le tenter. Aniruddha dit : « Que ces sœurs (*bhaginī*) prennent une couleur bleue (*nīlavarṇa*) et n'arborent plus de couleurs variées (*miśravarṇa*) ». Il voulait ainsi contempler les impuretés (*aśubha*) [de leurs corps], mais il ne parvint

voir en trois domaines : Nous pouvons assumer spontanément (*ṭhānaso*) la couleur (*vaṇṇa*) que nous désirons; nous pouvons produire spontanément le son (*sara*) que nous désirons; nous pouvons obtenir spontanément le bonheur (*sukha*) que nous désirons. Nous sommes, ô vénérable Anuruddha, les divinités aux corps charmants et, en ces trois domaines, nous étendons notre souveraineté et nous exerçons notre pouvoir.

Alors le vénérable Anuruddha se dit : « Oh, que ces divinités deviennent toutes bleues (*nīla*), avec un visage bleu, des vêtements bleus et des ornements bleus ! » Et ces divinités, connaissant sa pensée, devinrent toutes bleues, avec un visage bleu, des vêtements bleus et des ornements bleus. Il pensa alors : « Oh, qu'elles deviennent toutes jaunes (*pīta*) ... toutes rouges (*lohita*) ... toutes blanches (*odāta*), avec un visage blanc, des vêtements blancs et des ornements blancs ! » Aussitôt, ces divinités, connaissant sa pensée, se transformèrent selon son désir.

Alors une de ces déesses chanta (*gāyi*), une autre dansa (*nacci*), une autre encore claqua des doigts (*acchrikaṃ vādesi*) ... Mais le vénérable Anuruddha en détourna ses sens (*indriyāni okkhipi*). Aussitôt ces divinités, comprenant que le vénérable Anuruddha n'était pas satisfait, disparurent sur le champ.

On trouvera d'autres détails dans l'*Anuruddhasutta* du Saṃyutta, I, p. 200 (cf. Tsa a han, T 99, nº 1336, k. 50, p. 368 c; T 100, nº 356, k. 16, p. 490 b), et dans le commentaire que Buddhaghosa lui a consacré dans sa Sāratthappakāsinī, I, p. 293-294. J'imprime ici en italique la traduction du sutta, et, en romain, la traduction du commentaire.

Un jour, le vénérable Anuruddha résidait chez les Kosala, dans un bois.

Alors, une certaine divinité, appartenant au groupe des dieux Tāvatiṃsa, nommée Jālinī, qui fut autrefois, dans l'existence immédiatement antérieure, *l'épouse du vénérable Anuruddha, s'approcha du vénérable Anuruddha.*

S'étant approchée de lui, elle lui dit les stances suivantes :

Dirige ta pensée là où tu as vécu autrefois,
Parmi les dieux Tāvatiṃsa, dont tous les désirs sont comblés;
Accompagné et entouré des filles des dieux, tu brilles.

[Anuruddha répliqua] :

Elles ont une destinée mauvaise, les filles des dieux, établies dans une [existence corporelle
Et ils ont une destinée mauvaise ceux qui désirent les filles des dieux.

[Jālinī reprit] :

Ils ne connaissent pas le bonheur, ceux qui ne voient pas le [parc] [Nandana,
Séjour des héros divins, des glorieux dieux Trente-trois.

[Anuruddha répondit] :

pas à les voir. Et il en fut de même [quand les déesses, à sa demande, prirent] une couleur jaune (*pīta*), rouge (*lohita*) et blanche (*avadāta*). Alors Aniruddha ferma les yeux et ne les regarda plus. Il dit : « Que ces sœurs s'éloignent ». Au même moment, les déesses disparurent et ne furent plus visibles. — Si leurs formes célestes (*divyasaṃsthāna*), récompense de leurs mérites (*puṇyavipāka*), s'imposaient ainsi [à Aniruddha], que dire alors des cinq objets de jouissance (*pañca kāmaguṇa*) qui sont le fruit de rétribution (*vipākaphala*) des immenses qualités (*apramāṇaguṇa*) des Bodhisattva [sinon qu'ils sollicitent encore davantage le Bodhisattva] ?

Tu ne comprends pas, ô folle, ce que veut dire le dicton des Arhat :
Toutes les formations sont transitoires, vouées à la naissance et à la dis- [parition;
Aussitôt nées, elles périssent; leur apaisement, c'est le bonheur.
Maintenant il n'y a plus [pour moi] de renaissance dans une classe des dieux.

Lorsqu'il eut dit : *Maintenant, il n'y a plus*, etc., la déesse Jālinī éprouva pour l'Ancien un puissant attachement et n'eut pas la force de s'en séparer. Revenant sans cesse, elle balaye sa cellule, lui présente de l'eau pour se rincer la bouche, un cure-dent, du breuvage et de la nourriture. L'Ancien ne la méprise pas, mais accepte ses dons. Un jour que l'Ancien, dont l'habit était usé, faisait une tournée pour mendier des guenilles, elle déposa un vêtement céleste sur un tas d'ordures et s'en alla. L'Ancien, ayant aperçu ce vêtement, le ramassa; l'examinant et reconnaissant que c'était un vêtement et que cela lui suffirait, il s'en empara. Il s'en confectionna le triple habit monastique : deux disciples de rang élevé s'adjoignirent à Anuruddha pour confectionner l'habit; le maître fournit l'aiguille. L'habit achevé, quand l'Ancien fait sa tournée pour mendier, la déesse lui procure des aumônes. Tantôt seule, tantôt accompagnée d'une autre, elle se rend près de l'Ancien. Enfin, avec deux compagnes, elle se rend à la résidence diurne de l'Ancien et lui dit : « Nous sommes les [déesses] aux corps charmants (*manāpakāyika*), et nous prenons toutes les formes imaginables ». L'Ancien se dit : « Elles parlent ainsi; je veux éprouver cela; qu'elles deviennent toutes bleues (*nīlaka*) ! » Connaissant la pensée de l'Ancien, elles devinrent toutes bleues. Elles prirent ensuite une couleur jaune (*pīta*), rouge (*lohita*) et blanche (*odāta*). Elles songèrent : « L'Ancien apprécie notre beauté », et commencèrent une représentation : la première chanta (*gāyi*), la seconde dansa (*nacci*) et la troisième claqua des doigts (*accharaṃ pahari*). Mais l'Ancien en détourna ses sens (*indriyāni akkhipi*). Alors, comprenant que l'Ancien n'appréciait plus leur beauté, et ne rencontrant de sa part ni affection ni douceur, elles renoncèrent et s'en allèrent. L'Ancien les voyant partir, souhaita qu'elles ne reviennent jamais plus, et, définissant son état d'Arhat, il dit cette stance :

Le cycle des naissances est détruit; il n'y a plus maintenant de renaissance.

Sur cette Jālinī, voir encore Theragāthā, v. 908; Dhammapadaṭṭha, II, p. 173-175 (tr. BURLINGAME, *Legends*, II, p. 201-202).

[*La danse de Mahākāśyapa*] [1]. — Lorsque [Druma], roi des Kiṃnara, avec 84.000 Kiṃnara, vint auprès du Buddha pincer le luth, chanter des stances et rendre hommage au Buddha, le Sumeru, roi des montagnes, tous les arbres de la montagne, les gens et les animaux se mirent tous à danser. L'assemblée qui entourait le Buddha, y compris Mahākāśyapa, ne pouvait plus rester tranquille sur son siège. Alors le bodhisattva *T'ien siu* demanda à l'āyuṣmat Mahākāśyapa : « Vieillard, autrefois tu étais le premier parmi ceux qui observent les douze *dhuta*; pourquoi ne peux-tu pas rester tranquille sur ton siège ? » Mahākāśyapa répondit : « Les cinq objets de jouissance du triple monde (*traidhātuka*) ne sauraient pas m'agiter, mais les supersavoirs (*abhijñā*) du bodhisattva [Druma], en vertu du fruit de rétribution des qualités (*guṇavipākabalāt*), me mettent dans un tel état que je ne me possède plus et que je ne peux pas rester tranquille ».

139 c Les vents qui s'élèvent des quatre points cardinaux ne peuvent ébranler le mont Sumeru, mais, à la fin du grand Kalpa, les vents *P'i lan* (Vairambha) [2] s'élèvent et soufflent sur le mont Sumeru comme sur un fétu de paille.

C'est pourquoi on sait que [chez le Bodhisattva] une des deux catégories de liens n'est pas tranchée. Le Bodhisattva doit donc encore pratiquer la Prajñāpāramitā. Voilà ce qu'expose l'*A p'i t'an* (Abhidharma).

2. D'autres disent encore : La Prajñāpāramitā est une sagesse impure (*sāsravaprajñā*). Pourquoi ? Avant que le Bodhisattva ne tranche ses liens sous l'arbre de la Bodhi, il possède déjà une grande sagesse (*mahāprajñā*) et d'immenses qualités (*apramāṇaguṇa*), mais ses passions (*kleśa*) ne sont pas encore tranchées. C'est pourquoi ils disent que la Prajñāpāramitā du Bodhisattva est une sagesse impure (*sāsravaprajñā*).

3. D'autres disent encore : Durant l'intervalle de temps qui va de la première production de la Pensée de la Bodhi (*prathamacittotpāda*) jusqu'à son [illumination] sous l'arbre de la Bodhi, la sagesse que possède le Bodhisattva est nommée Prajñāpāramitā; mais, une fois que ce Bodhisattva est devenu un Buddha, cette Prajñāpāramitā change de nom et s'appelle *Sa p'o jo* (Sarvajñā ou Omniscience).

[1] Sur la danse de Kāśyapa à la musique de Druma, voir plus haut, Traité, I, p. 615, n. 2. — Sur Druma, ibidem, p. 609, n. 4.

[2] Il a déjà été question de ces vents plus haut, Traité, I, p. 559, n. 1.

4. D'autres disent encore : La sagesse impure (*sāsravaprajñā*) et la sagesse pure (*anāsravaprajñā*) sont nommées en bloc (*sāmānyataḥ*) Prajñāpāramitā. Pourquoi ? Le Bodhisattva contemple le Nirvāṇa et parcourt le Chemin des Buddha; c'est pourquoi sa sagesse (*prajñā*) est nécessairement pure (*anāsrava*). D'autre part, comme il n'a pas tranché les entraves (*saṃyojana*) et qu'ainsi il n'a pas fait ce qu'il avait à faire (*akṛtakṛtya*), sa sagesse doit être qualifiée d'impure (*sāsrava*).

5. D'autres disent encore que la Prajñāpāramitā du Bodhisattva est pure (*anāsrava*), inconditionnée (*asaṃskṛta*), invisible (*anidarśana*) et exempte de contrecarrant (*apratigha*).

6. D'autres disent encore : Cette Prajñāpāramitā n'a pas de caractère susceptible d'être perçu (*anupalabdhalakṣaṇa*) : [on ne peut pas dire qu'elle soit] existante (*sat*) ou non-existante (*asat*), éternelle (*nitya*) ou transitoire (*anitya*), vide (*śūnya*) ou vraie (*bhūta, satya*). Cette Prajñāpāramitā n'est pas comprise (*saṃgṛhīta*) dans la liste des agrégats (*skandha*), des éléments (*dhātu*) et des bases de la connaissance (*āyatana*). Ce n'est ni un conditionné (*saṃskṛta*) ni un inconditionné (*asaṃskṛta*), ni un Dharma ni un Adharma; elle n'est ni saisie (*gṛhīta*) ni abandonnée (*hāta*), ni née (*utpanna*) ni détruite (*niruddha*); elle échappe aux quatre alternatives (*cātuḥkoṭika*) de l'existence; elle va sans rencontrer d'attache. De même que la flamme du feu (*agnijvāla*) ne peut être touchée (*spṛṣṭa*) d'aucun côté parce qu'elle brûle la main, ainsi la Prajñāpāramitā ne peut être touchée parce que le feu des vues fausses (*mithyādṛṣṭi*) brûlerait [celui qui voudrait la saisir].

Question. — Parmi tous ceux qui viennent de définir ainsi la Prajñāpāramitā, quels sont ceux qui sont dans le vrai ?

Réponse. — *a*. Certains disent que chacun d'eux a raison et qu'ils sont tous dans le vrai. C'est comme dans le sūtra où cinq cents bhikṣu dissertent, chacun à son tour, sur les deux extrêmes (*antadvaya*) et le Chemin du milieu (*madhyamā pratipad*), et où le Buddha déclare : « Tous ont raison ».

b. D'autres disent que ce sont ceux qui ont répondu en dernier lieu qui sont dans le vrai. Pourquoi ? Parce qu'ils ne peuvent être ni contredits ni réfutés. S'il s'agissait d'un Dharma quelconque, fût-ce d'une bagatelle, ceux qui admettraient son existence commettraient une faute et pourraient être contredits; ceux qui nieraient son existence pourraient aussi être contredits. Mais, dans cette Prajñā,

il n'y a ni existence ni inexistence, ni non-existence ni non-inexistence. C'est ainsi que le discours (*vyavahāra*) ne vaut plus pour elle; elle est nommée Calme (*śānti*), Immensité (*apramāṇa*), Dharma échappant aux vains bavardages (*niṣprapañca*). C'est pourquoi elle ne peut être ni contredite ni réfutée; elle est nommée la véritable
140 a Prajñāpāramitā. Elle est l'Excellence (*pravara*) sans défaut. De même qu'un noble roi cakravartin dompte ses ennemis sans jamais s'enorgueillir, ainsi la Prajñāpāramitā peut contredire tous les discours (*abhilāpa*) et les vains bavardages (*prapañca*), sans être elle-même jamais contredite.

c. Enfin, dans les chapitres suivants, toutes sortes d'explications (*arthamukha*) traiteront de la Prajñāpāramitā et de ses véritables caractères.

II. LA MÉTHODE DE NON-RÉSIDENCE.

« Résidant dans la Prajñāpāramitā par la méthode de non-résidence (*asthānayogena*), le Bodhisattva peut remplir (*paripūri*) les six vertus (*ṣaṭpāramitā*) ».

Question. — Que signifie cette phrase ?

Réponse. — Le Bodhisattva qui voit (*samanupaśyati*) que tous les Dharma ne sont ni éternels (*nitya*) ni transitoires (*anitya*), ni douloureux (*duḥkha*) ni plaisants (*sukha*), ni vides (*śūnya*) ni réels (*bhūta*), ni personnels (*ātman*), ni impersonnels (*anātman*), ni nés-détruits (*utpannaniruddha*), ni non-nés-non-détruits (*anutpannāniruddha*), celui-là réside dans la profonde Prajñāpāramitā, sans y saisir de caractéristiques (*nimittodgrahaṇa*). Ceci s'appelle : résider en elle par la méthode de non-résidence (*asthānayoga*) ; si on saisissait les caractéristiques de la Prajñāpāramitā, ce serait y résider par la méthode de résidence (*sthānayoga*).

Question. — Si on ne saisit pas les caractéristiques (*nimitta*) de la Prajñāpāramitā, la pensée est privée d'attache (*āsakti, adhyavasāna*). Ainsi le Buddha a dit : « Tous les Dharma ont le désir (*kāma*) pour racine ». Comment celui qui n'en saisit pas [les caractéristiques] peut-il remplir (*paripūri*) les six vertus ?

Réponse. — Le Bodhisattva, par pitié (*karuṇā*) pour les êtres, a d'abord fait le vœu (*praṇidhāna*) de délivrer tous les êtres. Par la vertu d'énergie (*vīryapāramitā*), et bien qu'il sache que tous les

Dharma sont non-nés (*anutpanna*), non-détruits (*aniruddha*), pareils au Nirvāṇa (*nirvāṇasama*), il continue d'exercer ses qualités (*guṇa*) et il remplit les six vertus. Pourquoi ? Parce qu'il réside dans la Prajñāpāramitā par la méthode de non-résidence. C'est ce qui s'appelle : résider dans la Prajñāpāramitā par la méthode de non-résidence.

CHAPITRE XVIII.

ÉLOGE DE LA VERTU DU DON

Question. — Quels sont les avantages (*anuśaṃsa*) du don (*dāna*) [1], qui font que le Bodhisattva, résidant dans la Prajñāpāramitā, doit remplir la vertu du don (*dānapāramitā*) ?

Réponse. — Le don présente toutes sortes d'avantages. Le don est un trésor précieux (*ratnakośa*) qui suit toujours son auteur; le don détruit la douleur (*duḥkha*) et fait le bonheur (*sukha*) des hommes; le don est le bon gouverneur qui montre le chemin du ciel (*svargamārga*) ; le don est le bon préfet qui séduit (*saṃgṛhṇāti*) les braves gens [note : le don capte les braves gens, c'est pourquoi on dit qu'il les séduit] ; le don est une sécurité (*yogakṣema*) : quand approche la fin de la vie, la pensée [du donateur] est exempte de crainte (*viśārada*) ; le don est une marque de bienveillance (*maitrīnimitta*), capable de secourir tous les êtres; le don est une accumulation

[1] Les cinq avantages du don (*dāne ānisaṃsā*) ont été indiqués par le Buddha dans le *Sīhasutta* (Aṅguttara, III, p. 38-41; Tseng yi a han, T 125, k. 24, p. 680 c; k. 51, p. 826 a); les quatre premiers concernent la vie présente (*sandiṭṭhika*), le cinquième, la vie future (*samparāyika*) : Le généreux maître du don (*dāyako dānapati*) est chéri et apprécié de beaucoup de monde (*bahuno janassa piyo hoti manāpo*), les gens bons et braves l'aiment (*santo sappurisā bhajanti*); une excellente réputation s'attache à son nom (*kalyāṇo kittisaddo abbhuggacchati*); quelle que soit l'assemblée où il pénètre, il y pénètre sans crainte et sans trouble (*yañ ñad eva parisaṃ upasaṅkamati ... visārado upasaṅkamati amaṅkubhūto*); lors de la destruction de son corps, après la mort, il renaît dans un monde céleste bienheureux (*kāyassa bhedā parammaraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjati*).

Le présent chapitre du Mppś développe à peu près ces cinq points; c'est une de ces homélies sur le don comme on en rencontre tant; cf. Śikṣāsamuccaya, p. 19-34; Bodhicaryāvatāra, ch. II, v. 2-23; Divyāvadāna, ch. XXXIV, p. 481-483; sermons sur le don, la morale, le ciel, prêchés aux laïcs, Kośa, IV, p. 70 en n. — Travaux modernes : OLTRAMARE, *Théosophie*, p. 408; DUTT, *Aspects*, p. 297; LAV., *Morale bouddhique*, p. 50-51.

de bonheur (*sukhasamuccaya*), capable de détruire la douleur (*duḥkha*) ; le don est un grand général (*senāpati*), capable de vaincre
l'avarice (*mātsarya*) ; le don est un fruit merveilleux, aimé des **140 b**
dieux et des hommes; le don est un chemin pur (*viśuddhimārga*) parcouru par les nobles Ārya; le don est une accumulation de biens (*kuśalasamuccaya*), la porte d'entrée des qualités (*guṇadvāra*) ; le don est un établissement, cause d'un assemblement en foule; le don est une bonne action (*kuśalacaryā*), germe d'un fruit merveilleux; le don est un acte méritoire (*puṇyakarman*), la marque du brave homme; le don détruit la pauvreté (*dāridrya*) et supprime les trois destinées mauvaises (*durgati*) ; le don protège le fruit du mérite; le don est la première condition (*prathamapratyaya*) du Nirvāṇa. Le don est la règle pour pénétrer dans un groupe de braves gens; c'est un réservoir de louanges (*stuti*) et d'éloges (*varṇana*) ; c'est la vertu (*guṇa*) qui permet d'entrer sans peine dans les assemblées; c'est la maison où la pensée est sans repentir (*vipratisāra*) ; c'est la racine (*mūla*) des bons Dharma et de la pratique du Chemin (*mārgacaryā*) ; c'est la jungle aux multiples félicités (*nandana*) ; c'est le champ de mérite (*puṇyakṣetra*) qui assure la richesse, la noblesse et la sécurité (*yogakṣema*) ; c'est le pont (*setu*) de l'obtention du Chemin (*mārgalābha*) et du Nirvāṇa; c'est la pratique favorite des Ārya, des Grands hommes (*mahāpuruṣa*) et des sages (*jñānin*) ; c'est un modèle proposé aux autres hommes de peu de vertu et de peu d'intelligence.

[*Le sage et le sot dans l'incendie*] [1]. — Lorsqu'une maison brûle, l'homme perspicace aperçoit nettement dans quelles conditions se développe l'incendie, et, avant que le feu soit arrivé, il se hâte de retirer ses richesses; quoique sa demeure soit entièrement brûlée, il a conservé tout ce qu'il avait de précieux; il peut donc reconstruire une nouvelle habitation. De même l'homme généreux sait que son corps est périssable et fragile et que ses richesses ne sont pas éternelles; il profite du bon moment pour cultiver les mérites (*puṇyabhāvanā*), tout comme cet homme qui retire ses richesses de l'incendie; dans ses existences futures, il jouira du bonheur, tout comme cet homme qui reconstruit sa maison, reprend ses occupations

[1] Le Mppś reproduit ici textuellement la première page du Tchong king siuan tsa p'i yu, T 208, n° 1, k. 1, p. 531 (cf. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 68-69, dont j'utilise ici la traduction). Cette compilation est l'œuvre du moine indien (?) Tao li; elle fut traduite, par Kumārajīva, en 405, la même année que le Traité.

et jouit tout naturellement du bonheur et du profit. Quant à l'homme stupide, il ne sait que tenir avec avidité à sa maison; dans sa précipitation à faire des plans de sauvetage, il s'affole et perd toute perspicacité; il ne peut apprécier dans quelles conditions se produit l'incendie, et, sous l'action du vent impétueux et des flammes inaccessibles, la terre et les pierres (de sa maison) sont entièrement brûlées; en l'espace d'un murmure, la destruction est totale. Comme il n'a fait aucun sauvetage dans sa demeure, ses richesses aussi sont anéanties; souffrant de la faim et glacé de froid, il est malheureux et accablé de peines jusqu'à la fin de sa vie. Tel est aussi l'homme avare (*matsarin*); il ignore que son corps et sa vie ne sont pas éternels, et que, dans l'espace d'un instant, il devient impossible de les conserver; au lieu de (se préoccuper de cela), il amasse (des richesses) et les garde avec un soin jaloux; mais la mort survient inopinément et soudain il meurt; sa forme matérielle s'écoule avec la terre et le bois; ses richesses, avec les accessoires, l'abandonnent toutes; il est comme le sot qui est malheureux et accablé de peines pour avoir manqué de prévoyance. L'homme d'une intelligence claire est, lui, capable de comprendre; il sait que le corps est comme une magie (*māyā*), que les richesses ne peuvent être conservées, que toutes choses sont impermanentes (*anitya*) et que seuls les actes méritoires (*puṇya*) offrent un appui stable; il travaille donc à retirer les hommes du gué de la douleur et il pénètre dans le Grand Chemin.

De plus, le grand homme qui, dans une grande pensée, pratique le grand don, se rend service à lui-même; mais l'homme médiocre qui, dans sa pusillanimité, ne rend pas service à autrui, n'assure pas non plus son propre intérêt [1].

Et de même qu'un héros (*śūra*), voyant son ennemi, est nécessairement tenté de le détruire, ainsi l'homme sage qui, dans sa prudence, a bien compris son devoir, si violente que soit son ennemie, l'avarice (*mātsarya*), est capable de la soumettre et la pliera nécessairement à ses désirs. Trouvant un champ de mérite (*puṇyakṣetra*) et rencontrant l'occasion propice [note : c'est-à-dire le moment où il convient de donner; quand on le rencontre et qu'on ne donne pas, on « perd l'occasion »], il comprend ce qu'il a à faire et, avec une pensée correcte (*samyakcitta*), pratique le grand don.

[1] Le Kośa, IV, p. 234, explique dans quelles conditions le don est avantageux, à soi, à autrui, aux deux à la fois, à aucun des deux.

Enfin, l'homme qui pratique le don sublime est respecté (*satkṛta*) par les hommes; telle la lune à son premier lever qu'il n'est personne à ne pas admirer, son bon renom et sa bonne réputation se répandent par toute la terre; il est considéré par les hommes et **140 c**
tout le monde a foi en lui. L'homme qui pratique le don sublime est estimé par les nobles et respecté par les vilains; quand approche la fin de sa vie, son cœur ne craint pas.

Tels sont les fruits de récompense (*vipākaphala*) obtenus dès l'existence présente (*ihajanman*) : comme les fleurs et les fruits de l'arbre, ils sont innombrables (*aprameya*). Dans l'existence future (*aparajanman*) également, le mérite [sera récompensé]. Quand la roue de la transmigration (*saṃsāracakra*) a tourné, on se dirige vers les cinq destinées (*pañcagati*); on n'a pas de parents sur qui s'appuyer; il n'y a que le don qui compte. Si on renaît parmi les dieux (*deva*) ou les hommes (*manuṣya*) et qu'on obtienne un fruit pur (*viśuddhaphala*), cela est dû au don; si, en qualité d'animal (*tiryagyoni*) — éléphant ou cheval —, on obtient bonne écurie ou bonne nourriture, cela aussi est une conséquence du don. La vertu du don (*dāna*) est [de procurer] la richesse, la noblesse et la joie. L'homme qui garde les défenses (*śīla*) renaît parmi les dieux; l'extase (*dhyāna*), le savoir (*jñāna*), la pureté de pensée (*cittaviśuddhi*) et le détachement (*asaṅga*) assurent le Nirvāṇa. Le mérite inhérent au don (*dānapuṇya*) est l'équipement (*saṃbhāra*) pour le Chemin du Nirvāṇa : en effet, en pensant aux dons [qu'on a accomplis], on se réjouit; en se réjouissant, on fixe sa pensée (*ekacitta*); en fixant sa pensée, on contemple l'impermanence (*anityatā*) des naissances et des morts (*utpādanirodha*); en contemplant l'impermanence des naissances et des morts, on obtient le Chemin (*mārga*).

Quand on cherche de l'ombre (*chāyā*), des fleurs (*puṣpa*) ou des fruits (*phala*), on plante un arbre. Il en est de même quand on cherche la récompense (*vipāka*) par le don : le bonheur dans l'existence présente (*ihajanman*) et future (*aparajanman*) est comparable à l'ombre; l'état de Śrāvaka et de Pratyekabuddha est comparable à la fleur; l'état de Buddha est comparable au fruit.

Telles sont les diverses qualités (*guṇa*) du don.

CHAPITRE XIX.

LES CARACTÈRES DU DON

I. DÉFINITION DU DON.

Question. — Qu'est-ce que le *dāna* ?

Réponse. — *Dāna* signifie don ; c'est une volition bonne associée à la pensée (*cittasaṃprayuktakuśalacetanā*). Certains disent que, de cette volition bonne (*kuśalacetanā*), provient un acte corporel ou vocal (*kāyavākkarman*) qui est aussi appelé *dāna* [1].

[1] Le don est un acte qui consiste essentiellement dans la « volition de donner » ; de cette volition peuvent découler un acte corporel, le geste qui fait le cadeau, ou un acte vocal, par exemple, la prédication de la Bonne Loi. C'est ainsi que la volition de donner, qui constitue le don à proprement parler, peut être complétée par un acte effectif, le cadeau ou la prédication. Ceci est conforme à la définition de l'acte donnée par le Buddha dans Aṅguttara, III, p. 415 : *Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā* : « Ô moines, je dis que l'acte est volition ; après avoir voulu, on agit par le corps, la voix ou la pensée ». La bonne interprétation de ce texte est dans la Madh. Kārikā, XVII, v. 2-3 : *Cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā... tatra yac cetanety uktaṃ karma tan mānasaṃ smṛtam, cetayitvā ca yat tūktaṃ tat tu kāyikavācikam* : « Volition et Acte-après-avoir-voulu, a dit le suprême Voyant... D'une part, l'acte appelé volition est nommé mental (*mānasa*) ; d'autre part, l'Acte-après-avoir-voulu est corporel (*kāyika*) ou vocal (*vācika*) ». Et la Madh. vṛtti d'expliquer (p. 306-307) : « Parce qu'elle s'achève par le seul esprit (*manas*), parce qu'elle ne dépend pas de l'activité du corps et de la voix, la volition (*cetanā*) associée à la seule connaissance mentale (*manovijñāna*) est nommée « acte mental » (*mānasaṃ karman*). Par contre le second, nommé « Acte-après-avoir-voulu » (*cetayitvā karman*), est, pour sa part, corporel (*kāyika*) et vocal (*vācika*). L'acte qu'on accomplit après s'être dit en pensée : J'agirai de telle ou telle manière avec le corps et la voix, cet acte est nommé Acte-après-avoir-voulu. Ce dernier est double : corporel et vocal, parce qu'il est relatif au corps et à la voix, et parce qu'il s'achève grâce à eux. Et ainsi, l'acte est triple : corporel, vocal et mental ». — Sur ce sujet, voir encore Kathāvatthu, II, p. 393 ; Atthasālinī, p. 88 ; Karmasiddhiprakaraṇa, p. 8, 63 ; Madh. avatāra, p. 190 (tra. Muséon, 1911, p. 245) ; Pañjikā, p. 472 ; Kośa, IV, p. 1-2. — Travaux modernes : LAV., *Morale bouddhique*, p. 122-126.

Selon d'autres, quand il y a un homme doué de foi (*śraddhāvat*), un champ de mérite (*puṇyakṣetra*) et un objet matériel (*āmiṣadravya*), et que ces trois choses sont réunies (*samudghāta*), la pensée (*citta*) produit un Dharma-d'abandon (*parityāgadharma*) capable de détruire l'avarice (*mātsarya*) et qui est appelé *dāna*. De même que, par le Dharma-de-bienveillance (*maitrīdharma*), la pensée conçoit de la bienveillance (*maitrī*) en prenant en considération le bonheur des êtres (*sattvasukha*), ainsi, par le mental (*caitta* ou *caitasikadharma*) appelé don, quand les trois choses sont réunies, la pensée produit un Dharma-d'abandon (*parityāgadharma*) capable de détruire l'avarice (*mātsarya*)[1].

II. DIVERSES SORTES DE DONS.

1. Dons appartenant aux trois mondes.

Il y a trois sortes de dons : celui qui appartient au monde du désir (*kāmadhātvavacara*), celui qui appartient au monde matériel (*rūpadhātvacara*) et celui qui n'appartient à aucun monde (*anavacara*).

Dharma associé à la pensée (*cittasaṃprayuktadharma*), le don fonctionne avec la pensée (*cittānuparivartin*) et naît avec elle (*cittasahaja*). Ce n'est pas un Dharma matériel (*rūpadharma*) jouant le rôle de condition (*pratyaya*) ; ce n'est pas un acte (*karman*), ni un associé de l'acte (*karmasaṃprayukta*), fonctionnant avec l'acte et naissant avec lui ; il ne provient pas de la rétribution des

[1] En d'autres termes, quand il y a un donateur (*dāyaka*), une chose à donner (*deya*) et un bénéficiaire (*pratigrāhaka*), se produit, dans la pensée du donateur, un Dharma-d'abandon (*parityāgadharma*), c'est-à-dire une volonté de donner qui constitue le don à proprement parler. De cette volonté de donner résulte un mérite produit par l'abandon (*tyāgānvayapuṇya*), un mérite qui résulte du seul fait d'abandonner. A ce dernier, peut s'en ajouter un autre : le mérite produit par la jouissance (*paribhogānvayapuṇya*), le mérite qui résulte de la jouissance, par la personne qui reçoit, de l'objet donné (cf. Kośa, IV, p. 244). Mais il n'est pas indispensable et il fera souvent défaut, par exemple, dans le don fait au Caitya, où personne n'est favorisé par le don. Toutefois, en raison de la dévotion du fidèle qui donne au Caitya, le don au Caitya conserve le mérite foncier qui résulte du seul fait d'abandonner. C'est comme dans la méditation de bienveillance (*maitrī*), où personne ne reçoit, et cependant un mérite naît pour le bienveillant, par la force même de sa pensée de bienveillance (Kośa, IV, p. 244-245).

actes antérieurs... Tout cela est expliqué au long dans l'Abhidharma.

2. Don pur et don impur.

Il y a encore deux sortes de dons : le don pur (*viśuddhadāna*) et le don impur (*aviśuddhadāna*). Le don impur est le don fait
141 a incorrectement. Le don qui a pour motif l'intérêt, l'insolence, l'aversion, la crainte, le désir de séduire autrui, la peur de la mort, la taquinerie, le désir de s'égaler aux riches, la rivalité, la jalousie, l'orgueil (*abhimāna*) et le désir de s'élever (*ātmotkarṣa*), le désir de la renommée, l'incantation, le souci d'éviter un mal et d'acquérir un avantage, le désir de séduire une assemblée, ou encore, le don fait à la légère et d'une façon irrespectueuse, tout cela est nommé don impur [1].

Le don pur est celui qui présente les caractères opposés à ces derniers. En outre, le don pur est le don fait en vue du Chemin (*mārga*) : né d'une pensée pure (*viśuddhacittotpanna*), exempt d'entraves (*saṃyojanarahita*), ne recherchant pas le bonheur d'ici-bas ni de l'au-delà (*ihaparatrasukha*), don accompli avec respect (*satkāra*) et par compassion (*karuṇā*) [2]. Ce don pur est une provision

[1] Les divers motifs qui peuvent inspirer le donneur sont énumérés dans une liste de huit *dānavastu* que l'on retrouve, avec quelques variantes, dans Dīgha, III, p. 258; Aṅguttara, IV, p. 236-237; Kośa, IV, p. 239. Selon cette dernière source, il faut distinguer : 1. Le don *āsadya* (don entre proches); 2. le don par crainte (celui que fait un homme qui voit que l'objet va périr); 3. le don « parce qu'il m'a donné » (*adān me dānam iti dānam*); 4. le don « pour qu'il me donne » (*dāsyati*); 5. le don « parce que mes pères et mes grands-pères donnaient » (*dattapūrvaṃ me pitṛbhiś ca pitāmahaiś ceti dānam*); 6. le don pour obtenir le ciel (*svargārtham*); 7. le don en vue de la réputation (*kīrtyartham*); 8. le don pour orner la pensée (*cittālaṃkārārtham*) des *ṛddhi*; pour munir la pensée (*cittapariṣkārārtham*) des membres du Chemin; pour l'équiper en vue du yoga (*yogasaṃbhārārtham*); pour obtenir le but suprême (*uttamārthasya prāptaye*), c'est-à-dire pour obtenir la qualité d'Arhat ou le Nirvāṇa. — Voir encore Aṅguttara, IV, p. 61. — Seul, le don fait en vue du Chemin et du Nirvāṇa est vraiment pur; ses dix aspects sont décrits dans Bodh. bhūmi, p. 133-135.

[2] L'excellence du don est due, en partie, à l'excellence du donneur : le bon donneur est celui qui donne avec foi (*śraddhāya*), avec respect (*satkṛtya*), de sa main (*svahastena*), en temps voulu (*kālena*), sans faire de mal à personne (*parān anupahatya*). Cf. Dīgha, II, p. 357; Aṅguttara, III, p. 172; Kośa, IV, p. 235.

(*saṃbhāra*) pour le Chemin du Nirvāṇa; c'est pourquoi nous disions qu'il est fait en vue du Chemin. Tant qu'on n'a pas obtenu le Nirvāṇa, le don est la cause d'une rétribution bienheureuse (*sukhavipāka*) [dans le monde] des hommes (*manuṣya*) et des dieux (*deva*). Le parfum (*vāsanā*) du fruit de rétribution (*vipākaphala*) obtenu par le don pur, fait en vue du Nirvāṇa, est comparable, par sa pureté et sa fraîcheur, aux effluves d'une guirlande de fleurs (*puṣpamukuṭa*), à peine écloses et non encore fanées. Le Buddha a dit : « Il y a dans le monde deux hommes difficiles à trouver (*durabhisaṃbhava*) : 1. Parmi les religieux errants (*pravrajita*), un bhikṣu libéré définitivement (*asamayavimukta*) ; 2. parmi les laïcs restant à la maison (*gṛhasthāvadātavasana*), un homme qui sache pratiquer le don pur » [1]. Ce don pur s'étend sur d'innombrables générations (*aprameyajanman*); de génération en génération, il ne disparaît pas; il est pareil à un contrat qui ne laisse jamais passer son échéance [2]. Ce don porte son fruit [quand il rencontre]

[1] Aṅguttara, I, p. 49 : *Dve 'māni bhikkhave padhānāni durabhisaṃbhavāni lokasmiṃ. Katamāni dve ? Yañ ca gihīnaṃ agāraṃ ajjhāvasataṃ cīvarapiṇḍapātasenāsanagilānapaccayabhesajjaparikkhārānuppādānatthaṃ padhānaṃ, yañ ca agārasmā anagāriyaṃ pabbajitānaṃ sabbūpadhipaṭinisaggatthāya padhānaṃ*: « Deux sortes d'efforts, ô moines, sont difficiles à réaliser dans le monde : l'effort des gens de maison, vivant à domicile, pour fournir des vêtements, de la nourriture, des sièges, des médicaments et des provisions; l'effort de ceux qui ont quitté leur maison et embrassé la vie errante, pour échapper à tous les conditionnements de l'existence ».

[2] La comparaison de l'acte à un contrat, à une créance, est utilisée par les Sāṃmitīya pour illustrer leur doctrine relative à la « Non-destruction » (*avipraṇāśa*) de l'acte; cf. Madh. vṛtti, p. 317-318 : « Quand l'acte naît, il engendre dans la série de l'agent une Non-destruction (*avipraṇāśa*) de lui-même, une entité dissociée de la pensée et comparable à la feuille où s'inscrivent les dettes (*ṛṇapattra*). On saura donc que l'*avipraṇāśa* est comme la feuille, et que l'acte engendrant cette entité nommée *avipraṇāśa* est comme la dette. Et de même qu'un homme riche ne perd pas son argent quand il le prête, parce que la créance est marquée sur la feuille, de même qu'il retrouve son argent accru du cinquième au moment voulu, ainsi l'acte qui a péri, s'étant marqué dans l'entité *avipraṇāśa*, rapporte à l'agent le fruit convenable. De même que la feuille où s'inscrivent les dettes est périmée quand on a rendu l'argent au prêteur et n'est plus capable — qu'elle existe ou n'existe plus — de faire rendre l'argent à nouveau, ainsi, quand il a assuré la rétribution, l'*avipraṇāśa* — qu'il existe ou n'existe plus — ne peut, telle une créance périmée, exposer à une nouvelle rétribution ». — Sur cette théorie que presque toutes les écoles bouddhiques rejettent, voir encore Madh. avatāra,

le complexe des conditions (*pratyayasāmagrī*) et le temps favorable (*kāla*) [1]; il est comme l'arbre (*vṛkṣa*) qui, la saison venue, produit ses feuilles (*parṇa*), ses fleurs (*puṣpa*) et ses fruits (*phala*); tant que la saison n'est pas venue, la cause (*hetu*) demeure, mais il n'y a pas de fruit (*phala*).

Ce Dharma du don favorise l'adepte (lire *Tao jen*) s'il cherche le Chemin. Comment cela ? On appelle Nirvāṇa la destruction des entraves (*saṃyojananirodha*). Or, quand on pratique le don, les passions (*kleśa*) diminuent [2]. Donc le don favorise le Nirvāṇa. En effet : 1. en sacrifiant la chose à donner (*deyadravya*), on combat l'avarice (*mātsarya*) ; 2. en honorant le bénéficiaire du don (*pratigrāhaka*), on combat l'envie (*īrṣyā*) ; 3. en donnant avec une pensée droite, on combat l'hypocrisie (*mrakṣa*) ; 4. en donnant avec résolution (*ekacitta*), on combat la dissipation (lire *Tiao*, 64 et 8 = *auddhatya*) ; 5. en donnant après mûre réflexion (*gambhīramanasikāra*), on combat le regret (*kaukṛtya*) ; 6. en appréciant les qualités (*guṇa*) du bénéficiaire, on combat le manque de respect (*anarcanā, asatkāra*) ; 7. en recueillant sa pensée, on combat l'irrespect (*āhrīkya*) ; 8. en connaissant les belles qualités (*guṇa*) des hommes, on combat l'impudence (*anapatrāpya*) ; 9. en se détachant des biens matériels (*āmiṣadravya*), on combat la soif (*tṛṣṇā*) ; 10. en ayant pitié (*karuṇā*) du bénéficiaire, on combat la colère (*krodha*) ; 11. en rendant hommage au bénéficiaire, on combat l'orgueil (*abhi-*

p. 126, l. 12 (tr. Muséon, 1910, p. 318); Karmasiddhiprakaraṇa, p. 86 sq.; ci-dessus, Traité, I, p. 347.

[1] Réminiscence de la stance bien connue des Vinaya, du Divyāvadāna et de l'Avadānaśataka :

na praṇaśyanti karmāṇi kalpakoṭiśatair api,
sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām.

« Les actes ne périssent pas, même après des millions de périodes cosmiques. Rencontrant le complexe des conditions et le temps favorable, ils fructifient pour le possesseur du corps ».

[2] De grands fruits sont promis au don accompli par un homme doué de moralité (*śīlavat*); ce dernier, selon l'Aṅguttara, I, p. 161-162, serait exempt de cinq défauts et pourvu de cinq qualités. Les cinq défauts à savoir : le désir sensuel (*kāma*) et le désir d'action (*chanda*; la méchanceté (*vyāpāda*); la torpeur (*styāna*) et la langueur (*middha*); la dissipation (*auddhatya*) et le regret (*kaukṛtya*); enfin, le doute (*vicikitsā*) — sont empruntés à la liste des *paryavasthāna* que la pratique du don contribue à extirper. Le Mppś en a déjà donné la liste complète (cf. Traité, I, p. 424).

māna) ; 12. en sachant pratiquer les bons Dharma, on combat l'ignorance (*avidyā*) ; 13. en croyant à l'existence du fruit de rétribution (*vipākaphala*), on combat la vue fausse (*mithyādṛṣṭi*) ; 14. en connaissant l'inéluctabilité (*niyama*) de la rétribution (*vipāka*), on combat le doute (*vicikitsā*). Toutes ces sortes de passions mauvaises diminuent quand on pratique le don, et toutes sortes de bons Dharma sont acquis.

Quand on pratique le don, les six organes des sens (*ṣaḍindriya*) **141 b**
sont purifiés (*prasanna*), et une bonne pensée de désir (*kuśalakāmacitta*) se produit. Quand celle-ci se produit, la pensée interne (*adhyātmacitta*) se purifie. Quand on considère les vertus (*guṇa*) du fruit de rétribution (*vipākaphala*), une pensée de foi (*śraddhācitta*) se produit. Le corps (*kāya*) et l'esprit (*citta*) s'adoucissant (*mṛdutaruṇa*), la joie (*ānanda*) naît. La joie étant née, on obtient la « pensée unique » (*ekacitta*) et, grâce à cette pensée unique, la véritable sagesse (*bhūtaprajñā*) se produit : tels sont les bons Dharma qui sont acquis.

En outre, quand on pratique le don, la pensée réalise une sorte de noble Chemin à huit branches (*āṣṭāṅgikamārga*) [1] : 1. en croyant au fruit du don (*dānaphala*), on obtient la vision correcte (*samyagdṛṣṭi*) ; 2. parce que la réflexion (*manasikāra*) inhérente à cette vision correcte n'est pas troublée, on obtient la conception correcte (*samyaksaṃkalpa*) ; 3. parce que les paroles sont purifiées (*viśuddha*), on obtient la voix correcte (*samyagvāk*) ; 4. parce qu'on purifie les exercices physiques (*kāyacaryā*), on obtient l'action correcte (*samyakkarmānta*) ; 5. parce qu'on ne recherche pas de récompense (*vipāka*), on obtient le moyen d'existence correct (*samyagājīva*) ; 6. parce qu'on donne avec diligence, on obtient l'effort correct (*samyagvyāyāma*) ; 7. parce qu'on n'est pas dissipé en pensant au don, on obtient l'attention correcte (*samyaksmṛti*) ; 8. parce que la fixation de la pensée (*cittasthiti*) n'est pas troublée, on obtient la concentration correcte (*samyaksamādhi*). — De même, quand on pratique le don, quelque chose de semblable aux trente-sept bons Dharma (*kuśaladharma*) [2] se produit dans la pensée.

[1] Cet *āṣṭāṅgikamārga* est souvent mentionné et expliqué dans les écritures canoniques; voir Rhys Davids-Stede, s. v. *magga*.

[2] Il s'agit des trente-sept *bodhipākṣikadharma*, énumérés et discutés, p. ex., dans le Visuddhimagga, p. 678 sq.

En outre, certains disent que le don est la cause et condition (*hetupratyaya*) de l'obtention des trente-deux marques (*dvātriṃśallakṣaṇa*) [1]. Comment cela ?

1. Quand on donne, c'est avec une pensée ferme (*dṛḍhacitta*) ; et on obtient la marque qui consiste à avoir les pieds bien plantés (*supratiṣṭhitapādatala*).

2. Quand on donne, on fournit cinq choses au bénéficiaire [2] et, à cause de ces fournitures (*parivāra*), on obtient la marque qui consiste à avoir des roues sous la plante des pieds (*adhastāt pādatalayoś cakre jāte*).

3. En donnant avec une force héroïque (*mahāśūrabala*), on obtient la marque qui consiste à avoir le talon large (*āyatapādapārṣṇi*).

4. Parce que le don séduit (*saṃgṛhṇāti*) les hommes, on obtient la marque qui consiste à avoir les mains et les pieds palmés (*jālāṅgulihastapāda*).

5-6. Parce qu'on donne des aliments savoureux (*madhurasāhāra*), on obtient les marques qui consistent à avoir les mains et les pieds doux et délicats (*mṛdutaruṇapāṇipāda*) et les sept parties du corps rebondies (*saptotsada*).

7-8. Parce que le don sert à entretenir la vie, on obtient les marques qui consistent à avoir les doigts longs (*dīrghāṅguli*) et le corps grand et droit (*bṛhadṛjukāya*).

9-10. Quand on donne, on dit : « Je me rends utile », et la disposition généreuse (*dānacitta*) augmente ; c'est pourquoi on obtient les marques qui consistent à avoir le cou-de-pied saillant (*utsaṅgacaraṇa*) et les poils dressés (*ūrdhvāgraroma*).

11. Avant de donner, on écoute attentivement (*ekacittena*) ce que le solliciteur (*pratigrāhaka*) demande, et, comme on fait diligence

[1] Les trente-deux marques du Grand homme ont déjà été expliquées en détail par le Mppś (cf. Traité, I, p. 272-279). Que le don soit favorable à leur obtention, c'est ce qui est déjà noté par le *Lakkhaṇasuttanta* du Dīgha, III, p. 145, 148, qui signale qu'en distribuant des dons (*dānasaṃvibhāge*), on obtient la marque consistant à avoir la plante des pieds bien plantée ; qu'en faisant des cadeaux avec tous leurs accessoires (*saparivāraṃ dānaṃ*), on obtient la marque consistant à avoir des roues sous la plante des pieds, etc. Mais il ne faut pas oublier que d'autres vertus également contribuent à la production des trente-deux marques ; voir, entre autres textes, l'Abhisamayālaṃkārāloka, éd. WOGIHARA, p. 918-919.

[2] « Le généreux donateur, en donnant de la nourriture, donne cinq choses : la vie, la couleur, la force, le plaisir et l'intelligence » : passage de l'Aṅguttara, III, p. 42, déjà cité par le Mppś (cf. Traité, I, p. 218).

pour qu'il l'acquière rapidement, on obtient la marque qui consiste à avoir des jambes d'antilope (*aiṇeyajaṅgha*).

12. Comme on ne s'irrite pas et qu'on ne traite pas à la légère le solliciteur, on obtient la marque qui consiste à avoir des bras qui descendent jusqu'aux genoux (*jānupralambabāhu*).

13. Comme on donne selon les désirs du solliciteur et sans attendre qu'il ait parlé, on obtient la marque qui consiste à avoir [la partie secrète de l'abdomen] contenue dans un étui (*kośagatavastiguhya*).

14-15. Comme on donne de beaux habits (*vastra*), des sièges (*śayanāsana*), de l'or et de l'argent (*suvarṇarajata*), des perles et des joyaux (*maṇiratna*), on obtient les marques qui consistent à avoir le corps couleur d'or (*suvarṇavarṇa*) et la peau fine (*sūkṣmacchavi*).

16-17. Comme on donne de telle manière que le bénéficiaire (*pratigrāhaka*) jouisse seul de la pleine propriété (*aiśvarya*), on obtient les marques qui consistent à avoir des poils naissant de chacun des pores (*ekaikaroma*) et une touffe de poils blancs au milieu des sourcils (*ūrṇā bhruvor madhye jātā*).

18-19. On exprime ce que le solliciteur recherche et on le lui donne. Pour cet acte, on obtient les marques qui consistent à avoir la partie antérieure du corps semblable à celle du lion (*siṃhapūrvārdhakāya*) et les épaules parfaitement arrondies (*susaṃvṛttaskandha*).

20-21. Parce qu'on donne des médicaments (*bhaiṣajya*) aux malades (*glāna*) et des aliments (*āhāra*) à ceux qui ont faim et soif, on obtient les marques qui consistent à avoir le bas des aisselles rebondi (*citāntarāṃsa*) et à obtenir la meilleure de toutes les saveurs (*rasarasāgraprāpta*).

22-23. Quand on donne, on exhorte les hommes à consoler en pratiquant le don. Préparant ainsi la voie au don, on obtient les marques qui consistent à avoir la tête couronnée par une protubérance (*uṣṇīṣaśīrṣa*) et le corps arrondi comme l'arbre nyagrodha (*nyagrodhaparimaṇḍala*).

24-26. Quand on consent à donner ce qu'un mendiant désire, et qu'on s'exprime avec douceur et délicatesse, en paroles véridiques (*satyavāda*), sans recourir au mensonge (*mṛṣāvāda*), on obtient les marques qui consistent à avoir la langue large (*prabhūtajihvā*), la voix brâhmique (*brahmasvara*) et la voix plaisante comme celle du passereau (*kalaviṅkabhāṇa*).

141 c 27. Quand, en donnant, on s'exprime en paroles conformes à la vérité et en paroles bienfaisantes, on obtient la marque qui consiste à avoir la mâchoire du lion (*siṃhahanu*).

28-29. Quand on donne, on honore le bénéficiaire et, comme la pensée est pure (*viśuddha*), on obtient les marques qui consistent à avoir les dents blanches (*śukladanta*) et les dents étroitement unies (*aviraladanta*).

30. Quand, en donnant, on s'exprime en paroles véridiques (*satyavāda*) et en discours cohérents (*saṃghātavāda*), on obtient la marque mystérieuse des dents qui consiste à avoir quarante dents (*catvāriṃśaddanta*).

31-32. Comme, en donnant, on ne s'irrite pas, on ne s'attache pas, mais qu'avec une pensée égale (*samacitta*) on considère son prochain, on obtient les marques qui consistent à avoir les yeux bleus (*abhinīlanetra*) et les cils semblables à ceux du roi des bœufs (*gopakṣmanetra*).

Ainsi donc le don plante les causes et conditions (*hetupratyaya*) des trente-deux marques.

Enfin, par le don des sept joyaux (*saptaratna*) : peuplades (*jana*), véhicules (*yāna*), or et argent (*suvarṇarajata*), lampes (*dīpa*), maisons (*gṛha*), parfums (*gandha*) et fleurs (*puṣpa*), on obtient d'être un roi cakravartin muni des sept joyaux [1].

*
**

De plus, la récompense (*vipāka*) attribuée au don augmente (*vardhate*) dans les cas suivants [2] :

[1] Les sept joyaux du cakravartin sont la roue (*cakra*), l'éléphant (*hastin*), le cheval (*aśva*), le trésor (*maṇi*), la femme (*strī*), le majordome (*gṛhapati*) et le conseiller (*pariṇāyaka*). Ils sont énumérés dans Dīgha, II, p. 16 sq.; II, p. 172 sq.; III, p. 59; Majjhima, III, p. 172; Saṃyutta, V, p. 99; Lalitavistara, p. 14-18; Mahāvastu, I, p. 108.

[2] La question de la croissance du mérite (*puṇyavṛddhi*) est étudiée dans un *Mahācundasūtra*, qui n'a rien de commun avec le *Mahācundasutta* d'Aṅguttara, III, p. 355 sq., ni avec le *Cundasutta* du Suttanipāta, vers 83-90, mais qui nous est conservé dans la Kośavyākhyā, p. 353-354, et dans deux traductions chinoises : Tchong a han, T 26, nº 7, k. 2, p. 427 c; Tseng yi a han, T 125, k. 35, p. 741 c. En voici un résumé : « Il y a sept œuvres méritoires matérielles (*aupadhika puṇyakriyāvastu*)... ; lorsqu'un croyant (*śrāddha*), fils ou fille de famille, en est revêtu, qu'il marche, qu'il se tienne debout, qu'il dorme ou

1. Quand le don est fait en temps voulu (*kāladāna*). Le Buddha a dit : « Donner à celui qui va loin (*gamika*), donner à celui qui vient de loin (*āgantuka*), donner à un malade (*glāna*), donner à un garde-malade (*glānopasthāyaka*), donner durant les mauvaises périodes de vent (*vātalikā*) ou de froid (*śītalikā*) : tels sont les dons faits en temps voulu (*kāladāna*) » [1].
2. Quand, dans ses dons, on se règle sur les besoins de la région.
3. Quand on donne sur une piste du désert.
4. Quand on donne sans cesse et sans relâche.
5. Quand on donne selon les désirs du quémandeur.
6. Quand on donne des choses de valeur.
7. Quand on donne à de braves gens des monastères (*vihāra*), des jardins (*ārāma*), des étangs (*hrada*), etc.
8. Quand on donne à la Communauté (*saṃgha*).

qu'il veille, le mérite croît (*abhivardhate*) avec intensité incessamment (*satatasamita*); le mérite va s'additionnant (*upajāyata eva puṇyam*). Quelles sont ces sept œuvres matérielles ? Le fils ou la fille de famille : 1. donne un jardin à l'Assemblée des moines des quatre régions (*cāturdiśāya bhikṣusaṃghāyārāmaṃ pratipādayati*); 2. il construit un monastère dans ce jardin (*tasminn evārāme vihāraṃ pratiṣṭhāpayati*); 3. il fournit des sièges à ce monastère (*tasminn eva vihāre śayanāsanaṃ prayacchati*); 4. il assure à ce monastère de sérieuses aumônes (*tasminn eva vihāre dhruvabhikṣāṃ prajñāpayati*); 5. il fait des dons à l'étranger ou au voyageur (*āgantukāya gamikāya vā dānaṃ dadāti*); 6. il fait des dons au malade ou au garde-malade (*glānāya glānopasthāyakāya vā dānaṃ dadāti*); 7. en temps de froid (*śītalikā*), de vent (*vātalikā*) ou de pluie (*varṣalikā*), il fournit et donne à l'Assemblée de la nourriture, des douceurs ou de la bouillie de riz (*bhaktāni vā tarpaṇāni vā yavāgūpānāni vā tāni saṃghāyābhinirhṛtyānuprayacchati*) ».

Dans l'exposé qui va suivre, le Mppś signalera plusieurs de ces œuvres méritoires matérielles.

[1] Dans cette définition du *kāladāna*, le Mppś mentionne les cinquième, sixième et septième œuvres méritoires matérielles énumérées à la note précédente. — On trouve dans l'Aṅguttara, III, p. 41, une autre définition : *Pañc'imāni bhikkhave kāladānāni. Katamāni pañca ? Āgantukassa dānaṃ deti, gamikassa dānaṃ deti, gilānassa dānaṃ deti, dubbhikkhe dānaṃ deti, yāni tāni navasassāni navaphalāni, tāni paṭhamaṃ sīlavantesu patiṭṭhāpeti* : « Ô moines, il y a cinq dons en temps voulu. Quels sont ces cinq ? On donne à celui qui arrive, on donne à celui qui part, on donne au malade, on donne en temps de disette; les prémices des champs et des vergers, on les présente en premier lieu aux gens vertueux ». — Formule identique dans le Tseng yi a han, T 125, k. 24, p. 681 b, avec la glose suivante : « les prémices des champs et des vergers, on les présente d'abord aux gens vertueux (*śīlavat*) et énergiques (*vīryavat*); après seulement, on les mange soi-même ».

9. Quand le donateur (*dāyaka*) et le bénéficiaire (*pratigrāhaka*) sont également vertueux [1]. [Note : Ainsi, si ce sont les Buddha et les Bodhisattva qui donnent par bienveillance (*maitrīcitta*), ils sont les « donateurs » ; mais, si c'est aux Buddha, aux Bodhisattva, aux Arhat et aux Pratyekabuddha qu'on donne, ils sont les « bénéficiaires »].

10. Quand on honore le bénéficiaire par toutes sortes de démarches.

11. Quand on donne des choses rares (*durlabha*).

12. Quand on donne absolument tout ce qu'on possède.

[*Le don total du peintre Karṇa*] [2].

Ainsi, dans la ville de *Fou kia lo* (Puṣkarāvatī) [3] des Ta Yue tche, il y avait un peintre (*citrakāra*) nommé *Ts'ien na* (lire *Kie na* =

[1] Dans le Majjhima, III, p. 257, il est dit que le don donné par l'homme détaché à un homme détaché est le meilleur des dons matériels (*yo vītarāgo vītarāgesu dadāti... taṃ ve dānaṃ āmisadānaṃ vipulan ti brūmi*). Voir aussi Kośa, IV, p. 238.

[2] L'histoire de Karṇa est relatée dans les sources suivantes : Un fragment très mutilé de la Kalpanāmaṇḍitikā, éd. Lüders, p. 148-149 ; Ta tchouang yen louen king, T 201, nº 21, k. 4, p. 279 a-280 a (tr. Huber, *Sūtrālaṃkāra*, p. 117-119) ; Tsa pao tsang king, T 203, nº 42, k. 4, p. 468 a-b (tr. résumée dans Chavannes, *Contes*, III, p. 40) ; King liu yi siang, T 2121, k. 44, p. 228 c (reproduisant le présent passage du Mppś).

[3] Karṇa était originaire de Puṣkarāvatī (T 201), « du pays du Gandhāra et de la ville de Puṣkarāvatī » (T 203). Ici, le Mppś est plus précis : Karṇa est originaire de la ville de Puṣkarāvatī « des Ta Yue-tche » ; il se rendit au royaume de Takṣaśilā « de la région de l'est » ; là « à l'étranger », il peignit durant douze ans. Ce passage jette quelque lumière sur le lieu d'origine et la date du Mppś. Un texte qui situe Takṣaśilā dans la région de l'est ne peut guère avoir été composé qu'au Kapiśa ou au Gandhāra. Selon l'habitude chinoise, Kumārajīva, le traducteur du Mppś, désigne ici par Ta Yue-tche le souverain kuṣāṇa. En effet, tandis que « les divers pays appellent tous [ce pays] le Pays du roi de Kouei chouang (kuṣāṇa), les chinois, partant de l'appellation ancienne, [continuent de] dire les Ta Yue-tche » (Heou-Han chou, tr. P. Pelliot, *Tokharien et Koutchéen*, JA, janv.-mars 1934, p. 38). L'histoire de Karṇa se place à une époque où le kuṣāṇa régnait déjà au Gandhāra, mais n'étendait pas encore sa souveraineté sur Takṣaśilā. Nous sommes donc sous le règne du souverain kuṣāṇa Kujula Kadphisès. En effet, *K'ieou tsieou k'io* (Kujula Kadphisès) est ce souverain qui « envahit le *Ngan-si* (Parthie), s'empara du territoire de *Kao-fou* (Kapiśa) et triompha de *P'ou-ta* et de *Ki-pin* (Cachemire) » (cf. E. Chavannes, *Les pays d'Occident d'après le Heou-Han chou*, T'oung pao, série II, VIII, p. 190 sq.). Un peu plus tard, le même

Karṇa) [1], qui se rendit au royaume de *To tch'a che lo* (*Takṣaśilā*) [2] de la région de l'est (*pūrvadeśa*). Là, à l'étranger, ayant peint durant douze ans, il reçut trente onces d'or. Retournant avec elles dans son pays d'origine, à Puṣkarāvatī, il entendit battre le tambour et annoncer une grande réunion (*mahāpariṣad*). Il alla voir l'as-

souverain réunit à sa couronne le Gandhāra et probablement aussi Takṣaśilā ; l'inscription de Panjtār (au sud du Mahāban, dans le Gandhāra oriental) nous apprend en effet que : « En l'année 122, le premier jour du mois de Śrāvaṇa, sous le règne du grand roi Gushaṇa, la région orientale de [Ka ?]sua fut rendue sol propice par Moïka, le fils d'Urumuja » (Sten Konow, CII, II, p. 70). Si cette inscription utilise l'ère d'Azès I (57 avant J.-C.), elle établit qu'en l'an 122—57, c'est-à-dire en l'an 65 après J.-C., le Gandhāra appartenait au grand roi kuṣāṇa Kujula Kadphisès (cf. R. Ghirshman, *Bégram*, Le Caire, 1946, p. 106, 124).

[1] Le nom du peintre était bien Karṇa, comme il ressort du fragment de la Kalpanāmaṇḍitikā, p. 148 (*ahaṃ Karṇa iti*) et des transcriptions *Ki na* (122 et 12 ; 163 et 4) et *Kie na* (123 et 9 ; 163 et 4) de T 203 et 201, *l. c.*

[2] Le Tsa pao tsang king (*l. c.*) ne mentionne pas Takṣaśilā ; il se borne à dire que Karṇa travailla à l'étranger durant trois ans. Selon le Ta tchouang yen louen king (*l. c.*), Karṇa aurait décoré un vihāra dans le royaume de *Che che* (112 ; 40 et 6) ; dans ces deux caractères qui signifient « Maison de pierres », Huber (*Sūtrālaṃkāra*, index, p. 473) a vu *Aśmaka* ou *Aśmaparānta* ; d'autres y voient Tashkend (Foucher, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 644 ; Ghirshman, *Bégram*, p. 149), mais le rapprochement avec la transcription *To tch'a che lo* du Mppś indique que *Che che*, dont le premier caractère signifie « pierre » (en sanskrit *śilā*) cache un original Takṣaśilā.

Kumārajīva rend ici Takṣaśilā par *To tch'a che lo* (36 et 3 ; 18 et 6 ; 70 et 5 ; 122 et 14) alors que, dans ses traductions d'autres ouvrages (p. ex. T 201, k. 5, p. 282 c 19-20), il emploie la transcription beaucoup plus usuelle *Tö tch'a che lo* (60 et 8 ; 29 et 1 ; 44 ; 122 et 14) que l'on retrouve également dans l'Ekottara chinois (T 99, k. 23, p. 162 c 29) et dans la légende d'Aśoka (T 2042, k. 1, p. 100 c 2 ; T 2043, k. 1, p. 133 a 6). Quant à Hiuan tsang (T 2087, k. 3, p. 884 b 28), il recourt aux caractères *Ta tch'a che lo* (30 et 5 ; 29 et 1 ; 38 et 5 ; 122 et 14). A côté de ces transcriptions, on trouve aussi les traductions *Tso che* (167 et 19 ; 112) « Pierre taillée » dans T 2043, k. 10, p. 166 c 7 ; *T'ou che* (32 ; 112) « Terre et pierre » c'est-à-dire matériaux de construction (*takṣaṇa*) dans T 2043, k. 10, p. 166 c 12 ; *Sio che* (18 et 7 ; 112) « Pierre taillée » dans T 190, k. 38, p. 831 b 11.

Takṣaśilā (la Taxila des Grecs, l'actuel Saraïkala, à 26 milles au nord-ouest de Rawalpindi) fut la capitale du Penjab oriental. Sa longue histoire se confond avec celle de l'Inde tout entière. Sir John Marshall, qui y a poursuivi des fouilles pendant une trentaine d'années, a consigné les résultats de ses importants travaux dans un ouvrage en trois volumes actuellement sous presse (cf. JRAS, 1947, p. 3). Voir, en attendant, le *Guide to Taxila* du même auteur, 3e éd., Dehhi, 1936 ; Cumming, *India's Past*, p. 142-146.

semblée (*saṃgha*) et, dans la pureté de sa foi (*śraddhācittaviśuddhi*), il demanda au karmadāna [1] : « Combien faut-il à cette assemblée pour se nourrir pendant un jour ? » Le karmadāna répondit : « Trente onces d'or lui suffiraient pour trouver sa nourriture durant un jour ». Alors le peintre donna au karmadāna les trente onces d'or qu'il possédait en lui disant : « Nourris l'assemblée à ma place durant un jour ; quant à moi je m'en irai demain ». Et il s'en retourna chez lui les mains vides. Sa femme lui demanda : « Durant ces douze ans, qu'as-tu gagné ? » Il répondit : « J'ai gagné trente onces d'or ». Sa femme reprit : « Ces trente onces d'or, où sont-elles ? » Il répondit : « Je les ai plantées dans un champ de mérite (*puṇyakṣetra*) ». La femme demanda quel était ce champ de mérite. Il répondit : « Je les ai données à l'Assemblée (*saṃgha*) ». Alors la femme enchaîna son mari et le conduisit au juge pour le punir et trancher l'affaire. Le grand juge demanda de quoi il s'agis-
142 a sait. La femme dit : « Mon mari est un fou furieux : en douze ans, il avait gagné à l'étranger trente onces d'or, et, sans pitié pour sa femme et ses enfants, il les a toutes données à des tiers. Me fondant sur la loi, je l'ai aussitôt enchaîné et conduit ici ». Le juge demanda au mari : « Pourquoi les as-tu données à des tiers au lieu de les remettre à ta femme et à tes enfants ? » Il répondit : « Durant mes existences antérieures (*pūrvajanman*), je n'avais jamais pratiqué la vertu (*guṇa*) et c'est pourquoi, dans l'existence présente (*ihajanman*), je suis pauvre (*daridra*) et je subis toutes les fatigues (*ārta*). Au cours de cette existence, j'ai rencontré un champ de mérite (*puṇyakṣetra*) ; si je n'y avais rien planté, j'aurais encore été pauvre au cours de mes existences futures, et mes pauvretés successives (*dāridryaprabandha*) n'eussent jamais eu de fin. Voulant aujourd'hui échapper à la pauvreté, j'ai donné tout mon or à l'Assemblée ». Le grand juge était un upāsaka, et sa foi dans le

1 Le *karmadāna* est le religieux qui « donne les occupations ». Les sources pâlies ne le mentionnent pas, mais il en est question dans les textes sanskrits (cf. Mahāvyutpatti, no 9362) et dans les sources chinoises, où ce terme est transcrit par *Kie mo t'o na*, ou traduit par *Tche che* (111 et 3 ; 6 et 7) « Directeur des affaires ». Le Mppś le désigne ici par les caractères *Wei na* (120 et 8 ; 163 et 4), expression hybride se composant du mot chinois *wei* qui signifie *loi, règle*, et de la terminaison sanskrite *na*. Cf. Yi tsing dans CHAVANNES, *Religieux éminents*, p. 89, et TAKAKUSU, *Record of buddhist Religion*, p. 148 ; S. LÉVI, *Quelques titres énigmatiques dans la hiérarchie ecclésiastique*, JA, 1915, p. 202, 204, 210.

Buddha était pure ; ayant entendu la réponse du peintre, il le félicita : « C'est là un acte héroïque : la petite somme que tu avais si péniblement gagnée, tu l'as donnée tout entière à l'Assemblée. Tu es un brave homme ». Alors le juge se dépouilla de son collier (*mukuṭa*) et le donna au pauvre homme, avec le cheval qu'il montait et un village (*grāma*). Il lui dit encore : « Tu viens de faire un cadeau à l'Assemblée ; l'Assemblée n'a pas encore mangé ; les grains ne sont pas encore semés ; mais lorsque les pousses auront pris naissance, tu auras un grand fruit dans les existences futures » [1].

C'est pourquoi il est dit que consacrer entièrement au don les biens qu'on a difficilement gagnés constitue un très grand mérite.

3. Autres sortes de dons.

Il y a encore le don mondain (*laukikadāna*) et le don supramondain (*lokottaradāna*), le don approuvé par les Ārya (*āryavarṇitadāna*) et le don désapprouvé par les Ārya (*āryāvarṇitadāna*), le don des Buddha et des Bodhisattva (*buddhabodhisattvadāna*) et le don des Śrāvaka (*śrāvakadāna*).

1. Qu'est-ce que le don mondain (*laukikadāna*) ? Le don mondain, c'est le don des profanes (*pṛthagjanadāna*) et aussi le don accompli par les Ārya avec une pensée impure (*sāsravacitta*). Certains disent que [seul] le don des profanes constitue le don mondain, tandis que le don des Ārya, même accompli avec une pensée impure, est un don supramondain parce que leurs entraves (*saṃyojana*) sont tranchées (*chinna*). Pourquoi cela ? Parce que ces Ārya ont obtenu la concentration de Non-prise-en-considération (*apraṇihitasamādhi*) [2]

En outre, le don mondain est impur (*aviśuddha*), tandis que le don supramondain est pur (*viśuddha*) [3]. Il y a deux sortes d'en-

1 D'après le Mppś et le Tsa pao tsang king, Karṇa fut acquitté par le juge et richement récompensé ; la Kalpanāmaṇḍitikā et le Ta tchouang yen louen king (*l. c.*) ajoutent qu'il rentra chez lui, vêtu de robes somptueuses et monté à cheval. Sa femme et ses parents ne le reconnurent pas, mais il leur expliqua que son aumône avait porté ses fruits dès cette vie, et que les richesses dont le juge l'avait comblé étaient la récompense de sa générosité envers l'Assemblée. Sa femme se convertit et confessa que « dès qu'on est décidé à faire l'aumône, la rétribution est déjà imminente ».

2 Voir plus haut, Traité, I, p. 322-323.

3 Le don impur, pratiqué par les profanes, repose sur la croyance à l'Ātman et aux Dharma, car le donneur se dit : C'est *moi* qui donne *quelque chose*.

traves (*saṃyojana*) : 1. celles qui dépendent de la soif (*tṛṣṇāpekṣa*) ; 2. celles qui dépendent des vues fausses (*dṛṣṭyapekṣa*) [1]. Quand ces deux sortes d'entraves sont présentes, le don est mondain ; quand elles sont absentes, le don est supramondain.

Lorsque les trois obstacles (*āvaraṇa*) [2] entravent la pensée, le don est mondain. Comment cela ? Les Dharma, issus des causes et conditions (*hetupratyaya*), sont réellement privés de Moi substantiel (*anātmaka*) ; néanmoins on dit : « Je donne, et autrui reçoit » : c'est ce qu'on appelle le don mondain. D'ailleurs, [la notion] du Moi (*ātman*) n'a aucune attribution précise (*aniyatasthāna*) : tantôt c'est le Moi qui est pris pour l'Ātman, et non pas autrui ; tantôt c'est autrui qui est pris pour l'Ātman, et non pas le Moi [3]. A cause de cette imprécision, il n'y a pas d'Ātman véritable. De plus, la chose donnée (*deyadravya*) existe seulement en raison du complexe des causes et des conditions (*hetupratyayasāmagrī*), et tous les Dharma sont inexistants (*anupalabdha*) en soi. Ils sont pareils à l'étoffe (*paṭa*) qui résulte d'un ensemble de causes et de conditions, mais qui cesse d'exister dès qu'on a retiré la soie ou les fils qui la composent. De même aussi les Dharma ont pour caractère unique l'absence de caractère propre (*animittalakṣaṇa*) ; ils sont éternel-
142 b lement vides de nature propre (*svabhāvaśūnya*). Mais les hommes se font des illusions (*abhiprāya*) et les tiennent pour existants. Cette méprise (*viparyāsa*) et cette erreur caractérisent le don mondain. —

En réalité, il n'y a ni Ātman, ni Dharma, car tout est transitoire (*anitya*), impur (*aśubha*), vide (*śūnya*) et privé de moi substantiel (*anātmaka*). Le don supramondain, que le Mppś a qualifié plus haut (Traité, I, p. 297) de « don supérieur », repose essentiellement sur le savoir exempt de concept (*nirvikalpakajñāna*) qui le rend triplement pur (*trimaṇḍalapariśuddha*), et qui consiste à ne faire aucune distinction entre le donateur (*dāyaka*), la chose donnée (*deya*) et le bénéficiaire (*pratigrāhaka*). Cf. Pañcaviṃśati, p. 264; Śatasāhasrikā, p. 92; Bodhicaryāvatāra, IX, st. 168; Pañjikā, p. 604; Uttaratantra, p. 120, 254; Saṃgraha, p. 185, 225; Siddhi, p. 629 en note.

1 Voir plus haut, Traité, I, p. 424.

2 Les trois obstacles qui rendent le don mondain consistent dans la croyance à l'Ātman et aux Dharma qui fait dire au donneur : « C'est *moi* qui donne *quelque chose* à *quelqu'un* ». Le don supramondain ne faisant pas de distinction entre donateur, bénéficiaire et chose donnée, est exempt de ces trois obstacles et « triplement pur » (*trimaṇḍalapariśuddha*). Voir encore ci-dessous, p. 724.

3 Une des quatre méprises (*viparyāsa*) consiste précisément à prendre pour le Moi ce qui n'est pas le Moi (*anattani attā ti vipallāso*) ; cf. Aṅguttara, II, p. 52; Kośa, V, p. 21; Śikṣāsamuccaya, p. 198, l. 11.

Mais, quand la pensée est libre des trois obstacles (*āvaraṇa*), on connaît en vérité le caractère des Dharma (*dharmalakṣaṇa*), et la pensée est exempte de méprises (*viparyāsa*) : alors, le don est supramondain.

2. Le don supramondain est le don approuvé par les Ārya (*āryavarṇitadāna*) ; le don mondain est le don désapprouvé par les Ārya (*āryāvarṇitadāna*).

En outre, le don pur (*viśuddha*), exempt de taches (*vimala*) et conforme au Vrai caractère (*bhūtalakṣaṇa*) des Dharma, est le don approuvé par les Ārya ; le don impur (*aviśuddha*), mêlé aux entraves (*saṃyojana*), aux méprises (*viparyāsa*) et aux entêtements (*cittasaṅga*), est le don désapprouvé par les Ārya.

Enfin, le don associé au savoir du Vrai caractère (*bhūtalakṣaṇaprajñā*) est le don approuvé par les Ārya ; dans le cas contraire, il est désapprouvé par les Ārya.

3. Quand on donne sans chercher [le bien] des êtres ou sans vouloir connaître le Vrai caractère (*bhūtalakṣaṇa*) des Dharma, mais seulement pour échapper à la naissance (*jāti*), à la vieillesse (*jarā*), à la maladie (*vyādhi*) et à la mort (*maraṇa*), c'est un don de Śrāvaka. Quand on donne pour tous les êtres ou encore pour connaître le Vrai caractère des Dharma, c'est un don de Buddha ou de Bodhisattva.

Quand on est incapable de remplir (*paripūraṇa*) toutes les qualités (*guṇa*) [exigées pour le don véritable], mais qu'on cherche seulement à en obtenir une petite partie, c'est un don de Śrāvaka. Quand on veut remplir toutes les qualités, c'est un don de Buddha ou de Bodhisattva.

Quand on donne par crainte de la vieillesse, de la maladie et de la mort, c'est un don de Śrāvaka ; quand on donne pour acquérir l'état de Buddha, pour convertir les êtres et sans craindre la vieillesse, la maladie et la mort, c'est un don de Buddha ou de Bodhisattva [1]. Ici, il faudrait réciter le *P'ou sa pen cheng king* (Bodhisattvajātakasūtra).

[*Les fastueuses aumônes de Velāma*] [2].

1 Le don du Bodhisattva a pour but le bien de tous les êtres et la parfaite Bodhi; cf. Kośa, IV, p. 238.

2 Les aumônes fastueuses de Velāma sur lesquelles le Mppś reviendra plus loin (k. 33, p. 304 c 22-24), sont décrites dans le *Velāmasutta* de l'Aṅguttara,

L'*A p'o t'o na king* (Avadānasūtra) rapporte ce qui suit : Autrefois, dans le Jambudvīpa, il était un roi nommé *P'o sa p'o* (Vāsava);

IV, p. 392-396 (tr. Hare, *Gradual Sayings*, IV, p. 262-265), dont il existe cinq versions chinoises : deux de ces versions ont été incorporées respectivement dans les collections du Tchong a han, T 26, nº 155, k. 39, p. 677 a-678 a, et du Tseng yi a han, T 125, k. 19, p. 644 b-645 a; les trois autres ont fait l'objet de traductions séparées, intitulées respectivement San kouei wou kiai ts'eu sin yen ti kong tö king (T 72), Siu ta king (T 73) et Tchang tchö che pao king (T 74). — Le même sūtra, à peine modifié, a été incorporé dans le Lieou tou tsi king, T 152, nº 17, k. 3, p. 12 a-b (tr. Chavannes, *Contes*, I, p. 65-68). — L'histoire de Velāma est racontée en détail dans le Manoratha, IV, p. 180-183 : fils du chapelain (*purohita*) de Bénarès, il accompagna le prince héritier à l'université de Takṣaśilā, où il suivit les cours d'un maître célèbre. Passé maître à son tour, il compta parmi ses élèves 84.000 princes héritiers. Rentré à Bénarès, il devint le chapelain du roi. Chaque année, les 84.000 princes se rendaient à Bénarès pour saluer le roi. Le peuple se plaignit de ces visites dispendieuses et, sur la demande du roi, Velāma assigna une province à chacun des 84.000 princes, qui vécurent alors sur leur domaine. Le Manoratha ne mentionne pas le nom du roi dont Velāma était le chapelain; selon le Mppś, il s'appelait Vāsava, nom bien connu de l'ancienne légende (cf. Divyāvadāna, p. 62 sq., 246 sq.; T 152, k. 8, p. 48 a; T 184, k. 1, p. 461; T 190, k. 3, p. 664 a; T 1428, k. 31, p. 782 a; T 1448, k. 6, 25 b). — On trouve en outre dans les textes de nombreuses références à Velāma ou au Velāmasūtra : Jātaka, I, p. 228; Sumaṅgala, I, p. 234; Papañca, I, p. 135; Manoratha, I, p. 56; Khuddhakapāta Comm., p. 222; Vibhaṅga Comm., p. 414; comm. du Karmavibhaṅga, éd. Lévi, p. 163; P'i p'o cha, T 1545, k. 32, p. 165 a 4; k. 130, p. 678 a 23. Enfin, il est aussi question des *Vailāmikadāna* dans les inscriptions de Nāgārjunikoṇḍa : cf. J. Ph. Vogel, *Prakrit Inscriptions from a Buddhist site at Nāgārjunikoṇḍa*, EI, XX, 1, p. 33.

Le *Velāmasutta* est facile à interpréter : Dans une de ses existences antérieures, Śākyamuni était le brâhmane Velāma (*ahaṃ tena samayena Velāmo brāhmaṇo ahosiṃ*); il fit de fastueuses largesses; mais, quand il eut fait l'aumône, il n'y eut personne qui fût digne de recevoir ce don; il n'y eut personne pour sanctifier ce don (*tasmiṃ dāne na koci dakkhiṇeyyo ahosi, na taṃ koci dakkhiṇaṃ visodheti*). Or la grandeur du mérite inhérent au don dépend, non seulement des qualités du donneur, de l'importance de l'objet donné, mais encore de l'excellence du « champ de mérite », c'est-à-dire du bénéficiaire (cf. Kośa, IV, p. 234). Les aumônes de Velāma n'ont pas été très fructueuses parce que personne n'était digne de les recevoir. Et le Buddha établit lui-même, dans le *Velāmasūtra*, les conditions qui eussent rendu plus fructueuses les aumônes de Velāma; « Si Velāma avait nourri, une seule personne douée de vue juste, son don eût été plus fructueux », etc.; le meilleur don eût consisté à nourrir un Tathāgata-Arhat-Samyaksaṃbuddha et à prendre en lui son refuge.

Nous devons interpréter différemment l'histoire de Velāma, telle qu'elle

à la même époque, il y avait un Bodhisattva-brâhmane nommé *Wei lo mo* (Velāma) : c'était le maître (*śāstṛ*) du roi et il lui apprenait à suivre la règle des nobles rois cakravartin.

Velāma, dont les richesses (*dhana*) étaient immenses, et les trésors remplis, fit un jour cette réflexion : « Les hommes me disent noble, mes richesses sont immenses; pour le bien des êtres (*sattvārthakriyā*), voici maintenant le moment de faire de grands dons. Richesse et noblesse sont choses agréables, mais tout est périssable (*anitya*). La [proie] commune des cinq classes[1] fait que l'esprit humain se dis-

est rapportée ici par le Mppś. Le bodhisattva Velāma, qui devait être un jour le buddha Śākyamuni, pour accomplir un don vraiment digne d'un bodhisattva, devait remplir deux conditions : 1º il devait donner pour le bien des êtres et par compassion pour eux; 2º il devait donner en vue d'atteindre un jour l'état de Buddha. Dès le début, il remplit la seconde condition car, ainsi qu'il l'expliquera à un brâhmane créé magiquement par les dieux Śuddhāvāsika, ce n'est pas pour devenir un roi cakravartin, un Indra ou un Brahmā qu'il fait des largesses, mais pour arriver un jour à l'état de Buddha. Quant à la première condition, Velāma ne la remplit pas immédiatement : lorsqu'il eut préparé ses dons, il voulut les distribuer à une assemblée de brâhmanes parce que, croyait-il, « elle était digne de recevoir ses hommages ». Or, seul un Buddha ou un futur Buddha était digne de les recevoir. Velāma le comprit quand il essaya de transférer la propriété de tous ses biens aux brâhmanes par un acte symbolique, en usage dans l'Inde, qui consiste à verser sur les mains du bénéficiaire l'eau d'un bassin d'or (*suvarṇabhṛṅgāra*) que le donateur tient dans la main droite. Velāma n'y parvint jamais : d'abord l'eau, retenue par les dieux Śuddhāvāsika, refusa de s'écouler; puis, lorsque Velāma l'eut lancée en l'air, au lieu de retomber sur la main des brâhmanes, elle se déversa sur la main gauche de Velāma lui-même, prouvant ainsi que lui seul était en mesure de recevoir des dons aussi fastueux et lui annonçant par là-même qu'il serait un jour Buddha. L'eau lui ayant ainsi donné en quelque sorte la prédiction (*vyākaraṇa*), Velāma comprit que l'assemblée des brâhmanes « était incapable de recevoir ses dons ». Aussi n'est-ce plus par estime pour cette assemblée, mais « par compassion, qu'il lui fit cadeau des dons qu'il avait préparés ». Velāma remplissait ainsi la première condition du don d'un Bodhisattva, à savoir donner par compassion, en vue du bien des êtres.

[1] Les caractères *Wou kia so kong*, qui signifient littéralement « le global des cinq classes », traduisent probablement le composé sanskrit *pañcasādhāraṇa* « la communauté des cinq ». L'expression désigne l'ensemble des richesses du monde convoitées par cinq classes d'êtres que le Mppś signalera ci-dessous, au k. 13, p. 156 c 2-3 : le roi (*rājan*), les voleurs (*caura*), le feu (*agni*), l'eau (*udaka*) et l'héritier prodigue (*apriyadāyāda*). Il faut rapprocher ce passage d'un texte de l'Aṅguttara, III, p. 259, qui n'a pas son correspondant dans les sources chinoises : *Pañc'ime bhikkhave ādīnavā bhogesu. Katame pañca ?*

perse, se dérègle, sans jamais se fixer, pareil à un singe (*markaṭa*) qui ne peut rester en place un instant [1]; la vie de l'homme passe et disparaît en un éclair; le corps humain est périssable (*anitya*) : c'est le réservoir de toutes les douleurs. C'est pourquoi il faut pratiquer le don ».

Ayant fait cette réflexion, il écarta les mains et proclama partout, à tous les brâhmanes et à tous les religieux (*pravrajita*) du Jambudvīpa : « Je voudrais que vous daigniez tous vous réunir chez moi; je voudrais étaler de grands dons ». Durant douze ans, il distribua en guise de repas des flots de crème (*dadhi*), des montagnes de céréales (*yava*) et des fleuves d'huile (*taila*) ; les habits (*vastra*), les aliments (*āhāra*), les sièges (*śayanāsana*) et les médicaments (*bhaiṣajya*), tout était excellent. Au bout de douze ans, il se disposa à faire de grands dons : quatre-vingt-quatre mille éléphants blancs (*pāṇḍarahastin*) avec une cuirasse en peau de
142 c rhinocéros (*gaṇḍavarman*) et des ornements d'or (*suvarṇālaṃkāra*), avec de grandes bannières d'or (*suvarṇadhvaja*) plaquées de bijoux et une parure faite des quatre joyaux (*ratnacatuṣkālaṃkāra*) ; quatre-vingt-quatre mille chevaux (*aśva*), également avec une cuirasse en peau de rhinocéros, des ornements d'or et une parure faite des quatre joyaux; quatre-vingt-quatre mille voitures (*ratha*) ornées d'or (*suvarṇa*), d'argent (*rūpya*), de béryl (*vaiḍūrya*) et de cristal (*sphaṭika*), recouvertes de peaux de lions, de tigres et de léopards (*siṃhavyāghradvīpicarmaparivāra*), parées de magnifiques tentures (*parivāra*) en laine blanche (*pāṇḍukambala*) et d'autres ornements variés; quatre-vingt-quatre mille litières (*paryaṅka*) avec des filets de couleurs variées (*miśravarṇajāla*) et toutes sortes de tapis

Aggisādhāraṇā bhogā, udakasādhāraṇā bhogā, rājasādhāraṇā bhogā, corasādhāraṇā bhogā, appiyehi dāyādehi sādhāraṇā bhogā : « Il y a, ô moines, cinq inconvénients aux richesses. Quels sont ces cinq ? Les richesses sont exposées au feu, à l'eau, au roi, aux voleurs et aux mauvais héritiers ». Voir encore l'*Aputtakasutta* du Saṃyutta, I, p. 90, où il est dit que, si les richesses ne sont pas bien employées, les rois les saisissent (*rājāno vā haranti*), les voleurs les ravissent (*corā vā haranti*), le feu les brûle (*aggi vā ḍahati*), l'eau les emporte (*udakaṃ vā vahati*) ou de mauvais héritiers s'en emparent (*appiyā vā dāyādā haranti*). — La Bodhisattvabhūmi, p. 140, parle de la protection assurée aux êtres contre divers dangers : *vividhebhyaś ca siṃhavyāghrarājacorodakāgnyādikebhyo vicitrebhyo bhayasthānebhyaḥ sattvānām ārakṣā.*

1 Les distractions de l'esprit sont souvent comparées aux gambades d'un singe; cf. Traité, I, p. 489.

(*āstaraṇa*), moelleux et fins, en guise d'ornements; des coussins de soie rouge (*lohitakopadhāna*) étaient placés aux deux extrémités des litières, les étoffes et les habits précieux s'y entassaient aussi; quatre-vingt-quatre mille vases d'or remplis d'argent (*suvarṇapātra rūpyapūrṇa*) ; quatre-vingt-quatre mille vases d'argent remplis d'or (*rūpyapātra suvarṇapūrṇa*) ; quatre-vingt-quatre mille vases de béryl remplis de cristal (*vaiḍūryapātra sphaṭikapūrṇa*) ; quatre-vingt-quatre mille vases de cristal remplis de béryl (*sphaṭikapātra vaiḍūryapūrṇa*) ; quatre-vingt-quatre mille vaches (*dhenu*) donnant à la traite un seau de lait (*kāṃsyopadohana*), les cornes et les sabots ornés d'or, et habillées de coton blanc; quatre-vingt-quatre mille jeunes filles (*kanyā*), belles et vertueuses, le corps orné d'anneaux sertis de perles et de pierres précieuses (*āmuktamaṇiratnakuṇḍala*) [1]. C'est ainsi qu'on résume sommaire-

1 Une partie de cette description est directement empruntée au *Velāmasutta* de l'Aṅguttara, IV, p. 393-394 : *So evarūpaṃ dānaṃ adāsi mahādānaṃ : caturāsīti suvaṇṇapātisahassāni adāsi rūpiyapūrāni, caturāsīti rūpiyapātisahassāni adāsi suvaṇṇapūrāni, caturāsīti kaṃsapātisahassāni adāsi hiraññapūrāni, caturāsīti hatthisahassāni adāsi sovaṇṇālaṃkārāni sovaṇṇadhajāni hemajālasañchannāni, caturāsīti rathasahassāni adāsi sīhacammaparivārāni vyagghacammaparivārāni dīpicammaparivārōni paṇḍukambalaparivārāni sovaṇṇālaṃkārāni sovaṇṇadhajāni hemajālasañchannāni, caturāsīti dhenusahassāni adāsi dukūlasanthanāni kaṃsūpadhāraṇāni* (à corriger, selon toutes les versions chinoises en *kaṃsupadohanāni*), *caturāsīti kaññāsahassāni adāsi āmuttamaṇikuṇḍalāyo, caturāsīti pallaṅkasahassāni adāsi gonakatthatāni paṭikatthatāni paṭalikatthatāni kadalimigapavarapaccattharaṇāni sa-uttaracchadāni ubhato lohitakūpadhānāni, caturāsīti vatthakoṭisahassāni adāsi khomasukhumānaṃ koseyyasukhumānaṃ kambalasukhumānaṃ kappāsikasukhumānaṃ; ko pana vādo annassa pānassa khajjassa bhojjassa leyyassa peyyassa najjo maññe vissandati.*

« Il fit les grands dons suivants : quatre-vingt-quatre mille vases d'or remplis d'argent, quatre-vingt-quatre mille vases d'argent remplis d'or, quatre-vingt-quatre mille vases de bronze remplis de métal précieux; quatre-vingt-quatre mille éléphants avec des ornements en or, des bannières en or et couverts de filets d'or; quatre-vingt-quatre mille chars avec des couvertures en peaux de lions, de tigres et de léopards, avec des couvertures de laine blanche, avec des ornements en or, des bannières en or et des tentures de filets d'or; quatre-vingt-quatre mille vaches avec des longes (?) en fibres de jute et donnant, en lait, un plein seau de bronze; quatre-vingt-quatre mille jeunes filles ornées d'anneaux en perles précieuses; quatre-vingt-quatre mille litières chargées de couvertures à longue toison, de laine blanche et brodées de fleurs, avec des tapis en magnifiques peaux d'antilope, des auvents en haut et des coussins rouges aux deux extrémités de la litière; quatre-vingt-quatre mille mesures

ment [les grands dons accomplis par Velāma] ; le détail ne pourrait être décrit. Simultanément, le roi Vāsava (lire *P'o sa p'o*) et les quatre-vingt-quatre mille roitelets, avec les ministres (*amātya*), le peuple, les soldats et les marchands, offrirent chacun en présent cent mille pièces d'or.

Lorsque [Velāma] eût arrangé ce sacrifice régulier (*dharmayajña*) [1] et préparé ces dons, *Che t'i p'o na min* (Śakra devānāṃ indra), s'adressant au bodhisattva Velāma, lui dit cette stance :

Les richesses de l'univers, difficiles à acquérir,
Peuvent réjouir tout le monde.
Aujourd'hui, tout ce que tu avais acquis,
Tu l'as donné pour l'état de Buddha.

En même temps, les dieux des demeures pures (*śuddhāvāsadeva*), apparaissant sous une forme corporelle, firent son éloge et dirent cette stance :

Tu as ouvert la porte aux grands dons.
Ce que tu as fait là,
C'est par compassion (*anukampā*) pour les êtres,
Et en vue d'obtenir l'état de Buddha.

de lin fin, de soie fine, de laine fine et de coton fin. Et que dire des aliments et des boissons, croquants ou fondants, solides ou liquides, qui coulaient comme des rivières ! »

[Note : Dans la traduction de l'épithète *kaṃsūpadhāraṇa*, appliquée aux vaches laitières, je me suis écarté de l'interprétation de Buddhaghosa : *rajatamayakhīrapaṭicchaka* « ayant des seaux à lait faits en argent » et des traductions proposées par T. W. Rhys Davids (*Dialogues*, II, p. 221 : with horns tipped with bronze), Nyanatiloka (*Reden des Buddha*, V, p. 201 : mit Bronzeglocken behängt) et de E. M. Hare (*Gradual Sayings*, IV, p. 263 : with milkpails of silver). Il faut adopter la correction *kaṃsūpadohana* « donnant un plein seau de lait à la traite » proposée par H. Kern, *Toevoegselen op 't Woordenboek van Childers*, Amsterdam, 1916, p. 142, sur le modèle de l'expression sanskrite *kāṃsyopadohana*, car c'est ainsi que le Mppś et les cinq versions chinoises du Velāmasutta ont compris le texte. — Quant à cette description des dons fabuleux de Velāma, elle est faite de pièces et morceaux rapportés que l'on retrouve un peu partout dans les textes; cf. Dīgha, II, p. 187-188; Saṃyutta, III, p. 144-145; Aṅguttara, IV, p. 94. La description des litières se trouve même dans le Sukhāvatīvyūha sanskrit, § 41, mais sous une forme très corrompue].

1 Les aumônes de Velāma sont souvent désignées sous le nom de « Grand sacrifice de Velāma » (*Velāmamahāyañña*).

Alors les dieux firent cette réflexion : « Nous allons obturer son vase d'or (*suvarṇabhṛṅgāra*) de telle manière que l'eau ne s'en écoule pas. Pourquoi ? S'il y a ici un donateur (*dāyaka*) [à savoir, Velāma], il n'y a pas de champ de mérite (*puṇyakṣetra*) [c'est-à-dire de personnage digne de recevoir ses dons] » [1].

Alors le roi *Mo* (Māra) dit aux dieux Śuddhāvāsika : « Mais tous ces brâhmanes [invités ici par Velāma pour recevoir ses dons] ont tous quitté la maison (*pravrajita*), observent les défenses pures (*śīlaviśuddhi*) et sont entrés dans le Chemin (*mārga*) ! Comment pouvez-vous dire qu'il n'y a pas de champ de mérite ? » Les dieux Śuddhāvāsika répondirent : « Le bodhisattva [Velāma] fait des dons en vue d'obtenir l'état de Buddha, tandis que tous ces hommes-ci sont [aveuglés] par les vues fausses (*mithyādṛṣṭi*) [2]. C'est pourquoi nous disons qu'il n'y a pas de champ de mérite ». Le roi Māra répliqua : « Comment savez-vous que Velāma fait ces dons en vue d'obtenir l'état de Buddha ? »

Alors les dieux Śuddhāvāsika créèrent par métamorphose (*nirmāṇa*) un brâhmane qui, portant un vase d'or (*suvarṇabhṛṅgāra*) et tenant un bâton d'or (*suvarṇadaṇḍa*), s'approcha du bodhisattva Velāma et lui dit : « Par ces grands dons, en renonçant à des choses auxquelles on renonce difficilement, quels avantages espères-tu ? Veux-tu devenir un noble roi cakravartin, possédant sept joyaux, **143 a**
mille fils et régnant sur les quatre continents (*cāturdvīpaka*) ? » Le bodhisattva répondit qu'il ne cherchait pas cela. — « Cherches-tu à devenir *Che t'i p'o na min* (Śakra devānām indra), l'époux de huit mille *nayuta* de déesses (*devī*) ? » Velāma répondit non. — « Veux-tu devenir le roi des six classes de dieux du Monde du désir (*kāmadhātudeva*) ? » [3]. Velāma répondit non. — « Veux-tu devenir Brahmādevarāja qui règne sur le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu

1 Les brâhmanes auxquels s'adressaient les libéralités de Velāma étaient un mauvais champ de mérite, parce qu'ils ne pratiquaient pas le Chemin à huit branches du Nirvāṇa. Cf. Aṅguttara, IV, p. 237 : *Idha bhikkhave samaṇabrāhmaṇā micchādiṭṭhikā honti micchāsaṅkappā micchāvācā micchākammantā micchājīvā micchāvāyāmā micchāsatino micchāsamādhino. Evaṃ aṭṭhaṅgasamannāgatesu bhikkhave samaṇabrāhmaṇesu dānaṃ dinnaṃ na mahāphalaṃ hoti na mahānisaṃsaṃ na mahājutikaṃ na mahāvipphāraṃ.*

2 Voir la note précédente.

3 Māra est le roi des Paranirmitavaśavartin et, par suite, le chef des six classes de dieux du Kāmadhātu; cf. plus haut, Traité, I, p. 340, 605.

et qui est le grand-père des êtres (*sattvapitāmaha*) ? » Velāma répondit encore non. — « Que veux-tu donc devenir ? » Alors le bodhisattva dit cette stance :

> Je cherche le lieu exempt de désir,
> Échappant aux naissance, vieillesse, maladie et mort.
> Je veux sauver tous les êtres;
> Je cherche ainsi l'état de Buddha.

Le brâhmane fictif (*nirmitabhrāhmaṇa*) reprit : « Maître du don (*dānapati*), l'état de Buddha est difficile à atteindre (*durlabha*) et exige de grandes fatigues (*ārta*). Ton esprit mou (*mṛduka*) et accoutumé au plaisir n'est certainement pas capable de viser à cet état. Comme je l'ai dit plus haut, les états de noble roi cakravartin, de Śakra devānām indra, de roi des six classes de Kāmadhātudeva et de Brahmādevarāja, sont faciles à obtenir. Il ne faut pas chercher l'état de Buddha ». Le bodhisattva répondit : « Écoute donc mon serment pleinement réfléchi (*ekacittapraṇidhi*) :

> Même si une roue de fer brûlant (*uṣṇāyaścakra*) [1]
> Tournait sur ma tête,
> Je rechercherais résolument (*ekacittena*) l'état de Buddha
> Sans jamais éprouver de regret.
>
> Même si j'avais à subir des souffrances immenses,
> Dans les trois destinées mauvaises (*durgati*) ou parmi les [hommes,
> Je rechercherais résolument l'état de Buddha
> Sans jamais m'écarter de cette résolution ».

[1] Supplice bien connu dont Maitrakanyaka (Maitrayajña) fut un jour le témoin, avant d'en être la victime; cf. Divyāvadāna, p. 604; Avadānaśataka, I, p. 202; Karmavibhaṅga, p. 53. Voici la description du supplice dans l'Avadānaśataka, *l. c.*; *puruṣaṃ paśyati mahāpramāṇaṃ mūrdhni cāsyāyomayaṃ cakraṃ bhramaty ādīptaṃ pradīptaṃ saṃprajvalitam ekajvālībhūtaṃ, tasya śiraso yat pūyaśoṇitaṃ pragharati so 'syāhāraḥ* : « Maitrakanyaka voit un homme de grande taille sur la tête duquel roule une roue en fer, rougie au feu, brûlante, flamboyante et tout enflammée; le pus et le sang qui découlent de la tête de cet homme forment sa nourriture ». — Voir encore CHAVANNES, *Contes*, I, p. 135; III, p. 11. Le supplice est représenté sur les fresques du Turkestan chinois (cf. WALDSCHMIDT, *Gandhāra...*, pl. 32 b, 33 b).

Le brâhmane fictif dit alors : « Maître du don (*dānapati*), c'est bien (*sādhu*), c'est très bien; cherche donc à devenir Buddha ». Et il ajouta cette stance d'éloge :

> La force de ton énergie (*vīrya*) est grande,
> Tu as pitié de tous les êtres,
> Ta sagesse (*prajñā*) est exempte d'obstacles (*āvaraṇa*),
> Tu seras Buddha avant longtemps.

Alors les dieux firent pleuvoir des fleurs pour rendre hommage (*pūjā*) au bodhisattva. Quant aux dieux Śuddhāvāsika qui avaient obturé le vase de Velāma pour que l'eau ne s'en écoule pas, ils s'étaient cachés et avaient disparu.

Alors le bodhisattva se rendit devant le brâhmane le plus âgé (*brāhmaṇasthavira*) [parmi tous ses invités] et, avec son vase d'or (*suvarṇabhṛṅgāra*), voulut lui verser de l'eau [entendant, par cette libation, transférer aux brâhmanes la pleine propriété sur les biens qu'il leur distribuait] [1]; mais l'eau était barrée et ne s'écoula pas. La foule était dans l'étonnement : « Toutes sortes de grands dons ont été préparés, et les vertus (*guṇa*) du maître du don (*dānapati*), elles aussi, sont grandes. Pourquoi alors l'eau du vase ne s'écoule-t-elle pas ? » Quant au bodhisattva, il se disait : « Ce n'est pas leur faute. Ma pensée ne serait-elle pas impure (*aviśuddha*) ? N'aurais-je pas réservé quelque chose que j'aurais dû donner ?

[1] Pour rendre la cession irrévocable, le donateur verse un peu d'eau sur les mains du donataire (cf. JOLLY, *Recht und Sitte*, p. 112). Voir, par exemple, la donation du Jetavana dans Nidānakathā, p. 93 : *Anāthapiṇḍiko... suvaṇṇabhiṃkāraṃ ādāya Dasabalassa hatthe udakaṃ pātetvā « imaṃ Jetavanavihāraṃ āgatānāgatassa cātuddisassa buddhapramukhassa saṃghassa dammīti » adāsi*; — la donation du Veṇuvana dans Vinaya, I, p. 39 : *Atha kho rājā Māgadho Seniyo Bimbisāro sovaṇṇamayaṃ bhiṅkāraṃ gahetvā bhagavato onojesi « etāhaṃ bhante Veḷuvanaṃ uyyānaṃ buddhapamukhassa bhikkhusaṃghassa dammīti »*; — la donation de son épouse par Ugra dans Aṅguttara, IV, p. 210 : *Atha khvāhaṃ taṃ purisaṃ pakkosāpetvā vāmena hatthena pajāpatiṃ gahetvā dakkhiṇena hatthena bhiṅgāraṃ gahetvā tassa purisassa oṇojesiṃ*. — A défaut de vase d'or, Viśvaṃtara se sert d'une gourde pour céder ses deux enfants à un brâhmane; cf. Jātakamālā, p. 62 : *Bodhisattvo... 'bhiprasārite brāhmaṇasya pāṇau kamaṇḍalum āvarjayām āsa, tasya yatnānurodhena papātāmbu kamaṇḍaloḥ*. — La cruche qui sert à accomplir le rite de l'aspersion est souvent représentée sur les monuments bouddhiques; cf. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 474, 475, 487, 491.

Pourquoi en suis-je là ? » Il consulta les traités sur le sacrifice (*yajñasūtra*) et les seize livres, [et il vit] que sa pureté (*viśuddhi*) était sans défaut. Alors les dieux dirent au bodhisattva : « Ne te tourmente pas : il n'est rien que tu n'aies préparé. La faute en est
143 b à ces brâhmanes mauvais et impurs [que tu voulais combler] ».
Et les dieux dirent cette stance :

Chez ces hommes, le filet des vues fausses
[(*mithyādṛṣṭijāla*)
Et les passions (*kleśa*) ont détruit le savoir correct
[(*samyagjñāna*).
S'étant écartés des pures défenses (*viśuddhaśīla*),
Ces misérables tomberont dans diverses destinées
[[mauvaises].

« C'est pourquoi, ajoutèrent-ils, l'eau [que tu veux verser sur leurs mains] est barrée et ne s'écoule pas ». Ayant ainsi parlé, les dieux disparurent subitement.

A ce moment, les six classes de dieux du désir (*kāmadhātudeva*) lancèrent des rayons (*raśmi*) de tout genre et illuminèrent l'assemblée; s'adressant au bodhisattva, ils dirent cette stance :

Errant dans l'océan du Mal,
Ils ne suivent pas ton droit chemin.
Parmi ceux qui reçoivent tes dons,
Aucun n'est semblable à toi.

Ayant dit cette parole, ils disparurent subitement.

En entendant cette stance, le bodhisattva fit cette réflexion : « Dans cette assemblée, n'y a-t-il vraiment personne qui soit mon égal, et serait-ce pour cela que l'eau est barrée et ne s'écoule pas ? » Et il dit cette stance :

S'il y a, dans les univers des dix régions,
Des êtres merveilleux et purs,
Je prends en eux mon refuge (*śaraṇa*) et je les salue
[de la tête.
Si, tenant le vase dans la main droite, j'en verse l'eau
[sur la main gauche,
Je forme le vœu (*praṇidhi*) d'être le seul homme
Qui soit digne de recevoir d'aussi grands dons.

Aussitôt l'eau du vase s'éleva dans l'espace (*ākāśa*) et, retombant de haut, vint se déverser sur la main gauche du bodhisattva [1].

Le roi Vāsava, voyant ce prodige, éprouva un grand respect (*arcanā, satkāra*) et dit cette stance :

Grand maître des brâhmanes,
L'eau à la couleur du pur béryl (*vaiḍūrya*),
S'écoulant de haut,
Est venue retomber sur ta main !

La grande assemblée des brâhmanes, remplie de respect et joignant les mains en signe d'hommage, prit son refuge (*śaraṇa*) dans le bodhisattva.

Le bodhisattva dit alors cette stance :

Les dons que je fais aujourd'hui
N'ont pas pour but les mérites du triple monde
[(*traidhātukapuṇya*) ;
C'est pour [le bien] de tous les êtres
Et pour rechercher l'état de Buddha.

1 Dans le Manoratha, IV, p. 183, il n'est pas question de brâhmane fictif, et les choses se passent plus simplement : *Velāmo sabbālaṃkārabhūsito dānavīmaṃsanatthāya phalikavaṇṇassa udakassa suvaṇṇabhiṅgāraṃ pūretvā « imasmiṃ loke sace imaṃ dānaṃ paṭiggahetuṃ yuttarūpā dakkhiṇeyyā puggalā atthi, idaṃ udakaṃ nikkhamitvā paṭhaviṃ gaṇhātu; sace n' atthi, evam eva tiṭṭhatū » 'ti saccakiriyaṃ katvā bhiṅgāraṃ adhomukhaṃ akāsi. Udakaṃ dhammakarakena gahitaṃ viya ahosi. Bodhisatto « suñño vata bho Jambudīpo, ekapuggalo pi dakkhiṇaṃ paṭiggahetuṃ yuttarūpo n'atthī » 'ti vippaṭisāraṃ akatvā « sace dāyakassa vasenāyaṃ dakkhiṇā visujjhissati, udakaṃ nikkhamitvā paṭhaviṃ gaṇhātu » 'ti cintesi. Phalikavaṭṭisadisaṃ udakaṃ nikkhamitvā paṭhaviṃ gaṇhi. Idāni dānaṃ dassāmī ti... divase divase dānaṃ dīyati... Dāne dīyamāne yeva sattavassāni sattamāsā atikkantā.*

Tr. « Velāma, revêtu de tous ses ornements, voulut éprouver son don : ayant rempli un vase d'or avec une eau ayant la couleur du cristal, il fit le vœu suivant: « S'il y a, dans ce monde, une personne digne d'hommage, apte à recevoir ce don, que l'eau, s'échappant du vase, se répande à terre; s'il n'y a personne, que l'eau demeure simplement dans le vase ». Aussitôt il mit le vase la tête en bas : l'eau fut en quelque sorte retenue par un filtre. Le Bodhisattva se dit alors : « Ainsi donc, le Jambudvīpa est vide; il n'y a pas même une seule personne qui soit apte à recevoir mon offrande »; toutefois, sans éprouver de regret, il ajouta : « Si mon offrande est purifiée par le fait du donateur, que l'eau, s'échappant du vase, se répande à terre ». Aussitôt l'eau, pareille à un bloc de cristal, s'échappa du vase et se répandit à terre. Il résolut donc d'accomplir ses aumônes et distribua ses dons. La distribution se prolongea durant sept ans et sept mois ».

Quand il eut dit cette stance, la grande terre (*mahāpṛthivī*), les montagnes (*parvata*), les fleuves (*nadī*) et les arbres (*vṛkṣa*) tremblèrent de six manières différentes (*ṣaḍvikāram akampanta*) [1].

Au début, Velāma avait fait l'aumône à l'assemblée [des brâhmanes] dans l'idée qu'elle était digne de recevoir ses hommages (*pūjā*) ; après, quand il eut compris que cette assemblée en était indigne, ce fut par pitié, [et non plus par estime], qu'il lui fit cadeau des dons qu'elle avait déjà reçus [2].

Des jātaka et des avadāna de ce genre, et relatant toutes espèces de dons, devraient être récités au long ici-même. Ce sont là des dons externes (*bāhyadāna*), mais qu'appelle-t-on dons internes (*ādhyātmikadāna*) ? [3].

4. Don interne.

Le don interne consiste à donner sans regret sa vie (*āyus*) pour les êtres, ainsi qu'il est raconté dans les Jātaka et Avadāna.

1. [*Le roi qui enflamme son corps pour entendre une stance bouddhique*] [4]. — Le buddha Śākyamuni était primitivement un

[1] Sur ce sextuple tremblement de terre, voir plus haut, Traité, I, p. 473-474.

[2] Voir l'interprétation proposée ci-dessus, p. 679 en note.

[3] Le don externe et interne est défini dans Bodh. bhūmi, p. 114-115 : *tatra sarvadānaṃ katamat. sarvam ucyate samāsato dvividhaṃ deyavastu. ādhyātmikaṃ ca bāhyaṃ ca. tatr' ā majjñaḥ svadehaparityāgo bodhisattvasya kevalādhyātmikavastuparityāga ity ucyate. yat punar bodhisattvo vāṃtāśijīvināṃ sattvānām arthe bhuktvā bhuktvā annapānaṃ vamati tat saṃsṛṣṭam ādhyātmikabāhyavastudānaṃ bodhisattvasyety ucyate. etad yathoktaṃ sthāpayitvā pariśiṣṭadeyavastuparityāgo bāhyadeyavastuparityāga evety ucyate.*

[4] Résumé d'un long jātaka raconté en détail par le Ta fang pien fo pao ngen king, T 156, k. 2, p. 133 b-135 a, et repris dans le King liu yi siang, T 2121, k. 24, p. 131 c-132 b : Un roi cakravartin, dont le nom n'est pas donné, rencontre dans un petit royaume-frontière un brâhmane qui connaît la stance fameuse résumant l'enseignement du Buddha : *anityā bata saṃskārā utpādavyayadharmiṇaḥ, utpadya hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukham* (cf. Dīgha, II, p. 157; Saṃyutta, I, p. 6, 158, 200; II, p. 193; Theragāthā, nº 1159; Jātaka, I, p. 392; Visuddhimagga p. 527; stance sans cesse reproduite sur les inscriptions bouddhiques : cf. E.I., IV, p. 64). Pour obtenir cette stance du brâhmane, le roi se fait tailler par un caṇḍāla mille plaies dans la partie supérieure de son corps, les remplit d'huile et y dépose des mèches de coton fin. Lorsque le brâhmane lui a révélé la seconde moitié de la stance, le roi enflamme les mèches. Puis, en présence d'Indra, il atteste que son sacrifice n'a d'autre but que l'obtention de la Suprême et parfaite illumination : « Si

Bodhisattva. Une fois qu'il était roi d'un grand pays, il n'y avait **143 c**
dans le monde ni Buddha, ni Loi (*dharma*), ni Communauté de moines (*bhikṣusaṃgha*). Ce roi, étant sorti quatre fois à la recherche

je dis vrai, dit-il, que mon sang se change en lait et que mes plaies soient comblées ». Aussitôt, le miracle souhaité s'accomplit, et Indra annonce au roi qu'avant peu il sera Buddha. — Le même jātaka, à quelques variantes près, se retrouve dans le P'ou sa pen hing king, T 155, k. 1, p. 112 c-113 c; Hien yu king, T 202, k. 1, p. 349 b-350 a (repris dans King liu yi siang, T 2121, k. 25, p. 136 b-c) : Le roi nommé *Tou chö na sie li* (dans T 155) ou *K'ien chö ni p'o li* (dans T 202) — peut-être Kāñcanaśrī — se taille mille lampes dans son corps pour obtenir du brâhmane *Lao tou tch'a* (Raudrākṣa) une autre stance célèbre : *sarve kṣayāntā nicayāḥ patanāntāḥ samucchrayāḥ, saṃyogā viprayogāntā maraṇāntaṃ hi jīvitam* (cf. Udānavarga sanskrit, I, 22, éd. Chakravarti, p. 4; Nettip., p. 146; Mahāvastu, III, p. 152, 183; Divya, p. 27, 100, 486; JA, janv.-mars 1932, p. 29).

Les bouddhistes ont toujours manifesté un goût très vif pour les stances : dans le Grand Véhicule, les plus hautes récompenses sont promises aux fils ou aux filles de famille qui « apprendraient, répéteraient, comprendraient ou expliqueraient à d'autres ne fût-ce qu'une stance de quatre lignes extraite de la Prajñāpāramitā » (Vajracchedikā, p. 46 : *itaḥ Prajñāpāramitāyā dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgṛhya dhārayed uddeśayed vācayet paryavāpnuyāt parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayet*).

On pourrait citer toute une série d'exploits accomplis par le futur Buddha pour obtenir une stance; bornons-nous à en signaler quelques-uns :

— Ta tch'eng pen cheng sin ti kouan king, T 159, k. 1, p. 294 a; Ta pan nie p'an king, T 374, k. 14, p. 449 b-451 b; T 375, k. 13, p. 691 b-693 b; King liu yi siang, T 2121, k. 8, p. 43 a-c : Un jeune brâhmane, pratiquant les austérités sur le mont Himavat, était fort désireux de connaître les doctrines du bouddhisme. Indra, voulant éprouver la sincérité de son désir, lui apparut sous la forme d'un hideux rākṣasa et lui récita la première partie de la stance : *anityā bata saṃskārāḥ*. Le brâhmane, enchanté, lui réclame la seconde partie, mais le rākṣasa, avant de continuer, exige que le brâhmane lui donne son corps en nourriture. Le brâhmane acquiesce et, après que la seconde partie de la stance lui a été récitée, il monte sur un arbre et se laisse tomber aux pieds du rākṣasa; mais celui-ci, reprenant sa forme d'Indra, le retient dans sa chute et lui rend hommage. Hiuan tsang qui résume cet exploit (T 2087, k. 3, p. 882 c 24), le situe à 400 *li* au sud de *Mong kie li* (Maṅgalapura), sur la montagne *Hi lo* (Ham, à 2.500 m. d'altitude, dans le Bunêr). Le jātaka est représenté sur les pagodes de Formose (cf. ECKE-DEMIÉVILLE, *Twin pagodas*, p. 42, et pl. 32. 1) et sur l'autel de Tamamushi.

— P'ou sa pen hing king, T 155, k. 2, p. 119 b 15-16; Hien yu king, T 202, k. 1, p. 350 a-b; King liu yi siang, T 2121, k. 25, p. 136 c-137 a : Le roi *P'i leng kie li* s'enfonce dans le corps un millier de clous pour obtenir du brâhmane Raudrākṣa la stance du credo bouddhique : *anityā bata saṃskārāḥ*.

— Avadānaśataka, nº 35, I, p. 187-192 (tr. FEER, p. 128-131); Siuan tsi

de la Loi bouddhique, comprit qu'il ne la trouverait pas. Il y avait alors un brâhmane qui dit au roi : « Moi, je connais une stance du Buddha (*buddhagāthā*) ; si tu me rends hommage (*pūjā*), je te la communiquerai ». Le roi lui demanda : « Quel hommage désires-tu ? »

po yuan king, T 200, nº 34, k. 4, p. 218 c-219 b; Dvāviṃśatyavadāna, ch. 23; Hien yu king, T 202, k. 1, p. 349 a-b; King liu yi siang, T 2121, k. 25, p. 140 a-b : Le roi de Bénarès Surūpa (variante Kurūpa) offre en nourriture à Śakra, transformé en yakṣa, son fils, sa femme et son propre corps, pour entendre la stance : *priyebhyo jāyate śokaḥ, priyebhyo jāyate bhayam; priyebhyo vipramuktānāṃ nāsti śokaḥ, kuto bhayam* (cf. Dhammapada, v. 212; Av. śataka, I, p. 191). — Selon le Mahāvastu, II, p. 255-257, le même (?) Surūpa, chef d'un troupeau d'antilopes, abandonne à Śakra, déguisé en chasseur, son propre corps pour le prix de la gāthā : *satāṃ pādarajaḥ śreyo na giri kāñcanāmayaṃ; so rajo śokahānāya sa giri śokavardhanaḥ.*

— Avadānaśataka, nº 38, I, p. 213-222 (tr. FEER, p. 142-148); Siuan tsi po yuan king, T 200, nº 35, k. 4, p. 219 b-220 b : Le fils de Brahmadatta, roi de Bénarès, Dharmagaveṣin ou Subhāṣitagaveṣin se jette dans un brasier ardent pour entendre de la bouche de Śakra, déguisé en Guhyaka, la stance : *dharmaṃ caret sucaritaṃ nainaṃ duścaritaṃ caret; dharmacārī sukhaṃ śete asmiṃl loke paratra ca* (cf. Dhammapada, v. 169; Av. śataka, I, p. 220).

— King liu yi siang, T 2121, k. 8, p. 41 b-c, lequel se réfère au P'ou sa kiue ting king, ch. 1 : Le bodhisattva *Chan sin* apprit qu'une femme de la région orientale conservait le souvenir d'une demi-stance bouddhique prêchée autrefois par un buddha. Il se met à sa recherche et, ayant traversé miraculeusement une vaste fondrière, il découvre au fond d'une grotte, près de la ville de *Chan tchou* (Suprasthita), une horrible femme qui consent à lui réciter le début de la stance : *sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā, sacittapariyodapanaṃ etaṃ Buddhāna sāsanaṃ* (cf. Dīgha, II, p. 49; Dhammapada, v. 183; Nettipakaraṇa, p. 43, etc.).

— King liu yi siang, T 2121, k. 8, p. 42 c-43 a : Un homme, habitant au fond d'un précipice, connaissait une stance bouddhique. Le bodhisattva *Lo fa* (Dharmarata), en échange de cette stance, lui promet son habit d'or et son collier de perles et, pour prouver la sincérité de ses intentions, n'hésite pas à se jeter dans le précipice. Les Cāturmahārājikadeva le retiennent dans sa chute.

— Ci-dessous, T 1509, k. 16, p. 178 c : Un bodhisattva, dont le nom varie selon les sources, utilise sa peau comme parchemin, un de ses os comme pinceau et son sang comme encre pour écrire la stance : *dharmaṃ caret sucaritam.*

— Tsa pao tsang king, T 203, nº 49, k. 4, p. 469 c-470 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 43-46) : Le Buddha lui-même montre combien il appréciait la valeur d'une stance : quatre frères lui ayant fait des offrandes, il enseigne à chacun d'eux une phrase ne présentant pas en elle-même un sens complet; mais, en rapprochant ces quatre phrases, les frères parviennent à reconstituer le credo bouddhique : *anityā bata saṃskārāḥ.*

Et le brâhmane de répondre : « Si tu donnes la partie supérieure de ton corps (*pūrvakāya*), que tu en tailles la chair en forme de mèche (*dīpavarti*) et que tu m'en fasses l'hommage, je te donnerai sûrement [la stance] ». Le roi se dit en lui-même : « Mon corps est fragile et impur; de génération en génération, il éprouve des douleurs innombrables. D'autre part, la Loi bouddhique est chose rare (*adbhuta*) ; aujourd'hui que je commence à pouvoir l'utiliser, comment n'en pas regretter la perte ? » Ayant fait cette réflexion, il appela un hors-caste (*caṇḍāla*) qui lui taillada toute la partie supérieure du corps, en fit une mèche de lampe, banda sa chair de coton blanc et y versa de l'huile (*taila*). Aussitôt [le roi] enflamma tout son corps et, quand le feu prit, [le brâhmane] lui donna la stance.

2. [*Jātaka du Pigeon*] [1]. — Le buddha Śākyamuni était autrefois un pigeon (*kapota*) habitant sur la Montagne des neiges (*himālaya*). Un jour de grande tempête, se présenta un homme ayant perdu son chemin, misérable (*daridra*) et fatigué (*ārta*), que la faim (*bubhukṣā*) et le froid (*śīta*) avaient amené à ses derniers instants (*muhūrta*). Le pigeon, voyant cet homme, alla en volant chercher du feu (*agni*), assembla du combustible (*indhana*) et l'enflamma. Puis il se jeta dans le feu et donna son corps à l'homme affamé.

De la même manière encore, le Bodhisattva donna aux êtres sa tête (*śiras*), ses yeux (*nayana*), sa moelle (*majjā*) et son cerveau (*mastaka*) [2]. Ici, il faudrait exposer au long ces divers Jātaka et Avadānasūtra. Tout cela, c'est ce qu'on appelle le don interne. L'immensité de ces dons internes (*ādhyātmika*) et externes (*bāhya*) est caractéristique du don.

[1] Ce jātaka est repris dans le King liu yi siang, T 2121, k. 48, p. 254 b.
[2] Voir les références dans Traité, I, p. 143, n. 1.

CHAPITRE XX.

VERTU DU DON ET DON DE LA LOI

I. DON DE LA LOI[1].

Question. — Qu'entend-on par don de la Loi (*dharmadāna*) ?

Réponse. — Voici divers avis :

1. Toute parole bien dite (*subhāṣita*), toute parole utile (*arthasahita*), constitue le don de la Loi.

2. Le don de la Loi consiste à prêcher aux hommes la Bonne Loi (*saddharma*) exposée par le Buddha (*buddhakaṇṭhokta*).

3. Le don de la Loi consiste à enseigner aux hommes le triple Dharma : 1. Le *Sieou tou lou* (Sūtra) ; le *P'i ni* (Vinaya) ; 3. l'*A p'i t'an* (Abhidharma).

4. Le don de la Loi consiste à enseigner aux hommes les quatre Corbeilles de la Loi (*dharmapiṭaka*) : 1. le *Sieou tou lou tsang*

1 La distinction entre don matériel (*āmiṣadāna*) et don de la Loi (*dharmadāna*) est d'origine canonique : cf. Aṅguttara, I, p. 91 ; Itivuttaka, p. 98 ; Tseng yi a han, T 125, k. 7, p. 577 b. A ces deux sortes de dons, les traités du Grand Véhicule, en particulier ceux de l'école des Vijñānavādin, en ajoutent un troisième : le don de la sécurité (*abhayadāna*) : cf. Dharmasaṃgraha, ch. CV; Saṃdhinirmocana, IX, § 12; Saṃgraha, p. 190-191; Abhidharmasamuccayavyākhyā, T 1606, k. 12, p. 749 c 4; Siddhi, p. 620; Bodh. bhūmi, p. 133 : *āmiṣadānaṃ dharmadānam abhayadānaṃ ca samāsataḥ ihāmutrasukhaṃ dānaṃ sattvānāṃ veditavyaṃ. tat punar āmiṣadānaṃ praṇītaṃ śucikalpitaṃ vinīya mātsaryamalaṃ saṃnidhimalaṃ ca dadāti. tatra mātsaryamalavinayaḥ cittāgrahaparityāgāt, saṃnidhimalavinayo bhogāgrahaparityāgād veditavyaḥ. abhayadānaṃ siṃhavyāghragrāharājacorodakādibhayaparitrāṇatayā veditavyaḥ. dharmadānam aviparītadharmadeśanā nyāyopadeśaḥ śikṣāpadasamādāpanatā ca;* Madhyāntavibhāga, p. 206-207 : *pūjānugrahakāṅkṣayā bāhyādhyātmikavastu-niravadyāt pratyupakāravipākādinirapekṣo yayā cetanayā parityajati kāyavākkarmaṇā ca pratipādayatīdaṃ bodhisattvasyāmiṣadānam... sattvānupaghātakānām ājīvaśāstrakalānipuṇānāṃ karuṇāpūrvakānām upadeśaḥ sugatimokṣamārgopadeśaś ca dharmadānam... rājacauradāyadavyālādibhir āghrātānāṃ tebhyo vimokṣaṇam abhayadānam.*

(Sūtrapiṭaka) ; 2. le *P'i ni tsang* (Vinayapiṭaka) ; 3. l'*A p'i t'an tsang* (Abhidharmapiṭaka) ; 4. le *Tsa tsang* (Saṃyuktapiṭaka) [1].

5. Le don de la Loi consiste à enseigner sommairement aux hommes la double Loi : 1. la Loi des Śrāvaka ; 2. la Loi du Mahāyāna.

Question. — Mais *T'i p'o ta* (Devadatta), *Ho to* (Hatthaka, mis par erreur pour Udraka) [2], etc., ont aussi enseigné aux hommes [3]

1 Il a déjà été question plus haut (Traité, I, p. 596) des quatre Dharmapiṭaka; sur le quatrième « la Corbeille des Mélanges », voir PRZYLUSKI, *Concile*, p. 119-120.

2 *Ho to* (30 et 5 ; 36 et 3) peut transcrire un original *Hatthaka* (cf. AKANUMA, p. 222 a); mais les reproches adressés ici à *Ho to* ne conviennent nullement à l'éminent disciple du Buddha Hatthaka Āḷavaka (cf. Traité, I, p. 562-565); ils s'appliquent en réalité à Udraka. Tout d'abord, le Mppś reproche à Devadatta et à *Ho to* de faire l'aumône, non pas en vue du Chemin, mais pour acquérir profits, honneurs et réputation (*lābhasatkāraśloka*, cf. Majjhima, I, p. 192, etc.). Or, nous savons par l'*Adhyāśayasaṃcodanasūtra*, cité dans le Śikṣāsamuccaya, p. 105, que « la recherche des profits et des honneurs fait tomber l'homme dans les enfers, dans les destinées animales ou dans le monde de Yama, et le rend semblable en conduite à Devadatta et à Udraka » (*narakatiryagyoniyamalokaprapātano lābhasatkāraḥ, devadattodrakasamācāro lābhasatkāraḥ pratyavekṣitavyaḥ*). En second lieu, le Mppś constatera que chez *Ho to* « les péchés de mensonge étaient nombreux »; or c'est précisément le reproche qu'on peut adresser à Udraka Rāmaputra, dont le Buddha avait suivi les leçons alors qu'il n'était encore que bodhisattva. Le Buddha était plein de respect pour son ancien maître et, s'il avait été encore vivant, c'est à lui et à Āḷāra Kālāma qu'il aurait prêché la loi en premier lieu (Vinaya, I, p. 7; Mahāvastu, III, p. 322-323; Lalitavistara, p. 403), mais cela ne l'empêche pas de s'inscrire en faux contre les prétentions mensongères d'Udraka, dans Saṃyutta, IV, p. 83 : *Taṃ kho panetaṃ bhikkhave Uddako Rāmaputto avedagū yeva samāno vedagusmīti bhāsati; asabbajī yeva samāno sabbajismīti bhāsati; apalikhitaṃ yeva gaṇḍamūlaṃ palikhitam me gaṇḍamūlan ti bhāsati :* « Bien qu'Uddaka Rāmaputta n'ait pas atteint le suprême savoir, il prétend l'avoir atteint; bien qu'il ne soit pas un conquérant universel, il prétend l'être; bien qu'il n'ait pas déraciné la racine du mal, il prétend l'avoir déracinée ». Notons d'ailleurs que la Mahāvyutpatti, nº 3516, range Udraka Rāmaputra dans la liste des Tīrthika.

3 Un sermon de Devadatta est mentionné dans le Tsa a han, T 99, nº 499, k. 18, p. 131; Aṅguttara, IV, p. 402-403; Candikāputta le résume pour Sāriputta en ces termes : *Devadatto āvuso bhikkhūnaṃ evaṃ dhammaṃ deseti : yato kho āvuso bhikkhuno cetasā cittaṃ paricitaṃ hoti tass'etaṃ bhikkhuno kallaṃ veyyākaraṇāya : khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā ti pajānāmi ti :* « Voici comment Devadatta prêche la loi aux moines : Lorsque, ô vénérables, la pensée d'un bhikṣu est remplie d'intellection, il est permis à ce bhikṣu de déclarer : La renaissance est

le Tripiṭaka, les Quatre corbeilles, la Loi des Śrāvaka et celle du Mahāyāna; cependant ils sont tombés en enfer (*niraya*). Quelle en est la raison ?

Réponse. — Chez Devadatta les péchés de vue fausse (*mithyādṛṣṭyāpatti*) étaient nombreux; chez *Ho to*, les péchés de mensonge
144 a (*mṛṣāvāda*) étaient nombreux. [Leur prédication] ne constituait pas un don de la Loi pur (*viśuddhadharmadāna*), fait en vue du Chemin (*mārga*) ; ils cherchaient seulement les honneurs (*yaśas*), les richesses (*lābha*), les marques de respect (*satkāra, arcanā*) et les hommages (*pūjā*). A cause de ces mauvaises intentions, Devadatta renaquit dans les enfers (*niraya*) [1], et *Ho to*, après sa mort, tomba dans les destinées mauvaises (*durgati*).

De plus il ne suffit pas de prêcher pour accomplir le don de la Loi. Pour qu'il y ait véritable don de la Loi, il faut enseigner tous les hommes avec une pensée pure (*viśuddhacitta*) et une volition bonne (*kuśalacetanā*). De même que le don matériel (*āmiṣadāna*) n'est pas méritoire s'il ne s'inspire pas d'une pensée bonne (*kuśalacitta*), ainsi aussi le don de la Loi n'est pas un don de la Loi sans une pensée pure et une volition bonne. En outre, la prédication de la Loi (*dharmadeśanā*) qui s'inspire d'une pensée pure et d'une volition bonne, fait l'éloge du Triple joyau (*triratna*), ouvre la porte aux péchés (*āpatti*) et aux mérites (*puṇya*), enseigne les quatre vérités saintes (*āryasatya*), convertit les êtres et les introduit dans le Chemin bouddhique (*buddhamārga*) : cette prédication constitue l'authentique don de la Loi.

Enfin, sommairement (*samāsataḥ*), la prédication de la Loi (*dharmadeśanā*) est de deux sortes : la première, qui évite de tourmenter les êtres (*sattvān anupahatya*) et s'inspire d'une pensée bonne (*kuśalacitta*) et de compassion (*karuṇā*), est la cause et condition (*hetupratyaya*) de l'arrivée à l'état de Buddha; la seconde, qui perçoit (*samanupaśyati*) la véritable Vacuité (*śūnyatā*) des Dharma,

anéantie, la sainteté accomplie, le devoir rempli; il n'y a plus de retour en ce monde ». Ajoutons que l'orthodoxie de cette prédication n'est pas mise en suspicion.

Quant à Udraka, il enseignait la doctrine professée par son père Rāma, doctrine qui conduisait à l'état de Non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*) ; mais le Buddha, la trouvant insuffisante, y renonça (cf. Majjhima, I, p. 165 sq.; Dhammapadaṭṭha, I, p. 85; Mahāvastu, II, p. 200; Lalitavistara, p. 244).

[1] Voir les références réunies dans Traité, I, p. 407 en note.

est la cause et condition du Chemin du Nirvāṇa. Quand, au milieu d'une grande assemblée (*mahāparṣad*), formant des sentiments de compassion (*karuṇā*), on prêche cette double Loi, sans viser à la renommée (*yaśas*), aux richesses (*lābha*) ou aux honneurs (*satkāra*), on pratique le don de la Loi du pur Chemin bouddhique (*viśuddhabuddhamārga*).

[*Aśoka et le bhikṣu à l'haleine suave*] [1].

Il est dit : Le roi *A chou k'ie* (Aśoka) avait construit un jour quatre-vingt mille stūpa bouddhiques [2]. Bien qu'il n'eût pas encore vu le Chemin, il avait une certaine foi (*prasāda*) dans la Loi bouddhique. Chaque jour, il invitait les bhikṣu à entrer dans son palais, et il leur rendait hommage (*pūjā*) ; chaque jour aussi, il gardait tour à tour auprès de lui un maître de la Loi (*dharmācārya*) qui lui prêchait la Loi. Il y avait un jeune tripiṭakadharmācārya, intelligent (*medhāvin*) et beau (*abhirūpa*) ; quand son tour arriva de prêcher la Loi, il se tenait assis à côté du roi et sa bouche exhalait mille par-

[1] Cette anecdote est empruntée au Ta tchouang yen louen king, T 201, nº 55, k. 10, p. 309 c-310 b (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 273-278), lequel dérive à son tour de l'A yu wang tchouan, T 2042, k. 7, p. 128 b-c (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 411-412). Dans cette dernière source, le bhikṣu a nom Utpala. — Une recension quelque peu divergente apparaît dans le Tchong king siuan tsa p'i yu king, T 208, nº 41, k. 2, p. 541 c-542 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 130-133) : Le roi Aśoka fait enlever au Cachemire l'épouse d'un upāsaka ; devenue reine, cette femme fond en larmes en respirant une belle fleur qui lui rappelle le parfum de son premier époux. Ce dernier, dans l'entre-temps, s'était fait śramaṇa et avait atteint l'état d'Arhat. Le roi le fait venir en sa présence et constate que le corps de ce religieux était plus parfumé que le lotus. Dans une existence antérieure, ce religieux avait salué un Bodhisattva qui récitait des textes sacrés, et brûlé un peu de parfum en son honneur; l'odeur suave qu'il exhalait était la récompense de cette offrande. — Rien d'impossible à ce que Aśoka ait eu une cachemirienne parmi ses femmes : la Rājataraṅgiṇī, I, v. 108 sq., connaît un Jalauka, fils d'Aśoka, qui régna au Cachemire. — Par ailleurs, c'est un thème bien connu de l'hagiographie bouddhique qu'un parfum suave se dégage du corps des saints personnages : ce fut le cas pour les Sugandha ou Sugandhin mentionnés dans l'Avadānaśataka, I, p. 350-353; Kalpadrumāv., ch. 16; Theragāthā, v. 24 (tr. RH. D., *Brethren*, p. 28-29); Apadāna, II, p. 459-463.

[2] Sur les 84.000 stūpa d'Aśoka, cf. Divya, p. 381 ; Tsa a han, T 99, k. 23, p. 165 a; A yu wang tchouan, T 2042, k. 1, p. 102 a (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 243-244); A yu wang king, T 2043, k. 1, p. 135 a; Dīpavaṃsa, VI, v. 96; Mahāvaṃsa, V, v. 175-176.

fums (*gandha*). Le roi, très étonné, se disait : « Ce n'est pas bien ! Il va, avec ce parfum, troubler les gens de mon palais ». Et, s'adressant au bhikṣu, il lui dit : « Qu'as-tu dans la bouche ? ouvre-la que je la regarde ». Le bhikṣu ouvrit la bouche, et le roi vit qu'il n'y avait rien dedans. Il lui fit se rincer la bouche avec de l'eau, mais le parfum persistait comme avant. Le roi lui demanda : « Bhadanta ! est-ce récemment ou anciennement que tu possèdes ce parfum ? » Le bhikṣu répondit : « Je le possède depuis longtemps, et il n'est pas d'aujourd'hui ». Le roi demanda : « Depuis quand le possèdes-tu ? ». Le bhikṣu répondit par cette stance :

C'est au temps du buddha Kāśyapa
Que j'ai recueilli ce parfum;
Il perdure depuis lors
Et semble toujours se renouveler.

Le roi dit : « Bhadanta ! tu parles [trop] sommairement (*samāsataḥ*), je ne comprends pas; explique-moi cela plus au long (*vistarataḥ*) ». Le bhikṣu reprit : « O roi, écoute attentivement (*ekacittena*) mes paroles. Autrefois, au temps du buddha Kāśyapa, j'étais un bhikṣu prédicateur (*dharmadeśaka*). Toujours, au milieu de la grande assemblée (*mahāparṣad*), j'avais plaisir à exposer les immenses qualités (*apramāṇaguṇa*) du bhagavat Kāśyapa, ainsi que le Vrai caractère (*bhūtalakṣaṇa*) des Dharma; dans d'innombrables prédications (*dharmaparyāya*), je faisais diligence pour célébrer [le Buddha] et enseigner tous les êtres. Depuis lors j'ai toujours possédé l'admirable parfum qui s'exhale de ma bouche;
144 b de génération en génération, sans aucune interruption, il fut toujours ce qu'il est aujourd'hui ». Et le bhikṣu dit cette stance :

Ce parfum surpasse et éclipse
Le parfum de toutes les fleurs du règne végétal;
Il peut réjouir tous les cœurs;
De génération en génération, il perdure sans arrêt.

Alors le roi, en qui la honte (*apatrāpa*) et la joie (*prīti*) s'alliaient, dit au bhikṣu : « C'est extraordinaire (*adbhuta*) que la vertu de prédication (*dharmadeśanāguṇa*) puisse porter un si grand fruit ! » Le bhikṣu répondit : « C'est là sa fleur (*puṣpa*), mais ce ne sont pas ses fruits (*phala*) ». Le roi dit : « Ses fruits, quels sont-ils ? je voudrais que tu me l'expliques ». Le bhikṣu répondit :

« Sommairement (*samāsataḥ*), ces fruits sont au nombre de dix : écoute-les bien, ô roi ». Et le bhikṣu dit ces stances :

1. Une grande renommée (*mahāyaśas*), 2. la beauté
[(*prasāda*),
3. La conquête du bonheur (*sukhalābha*), 4. les marques
[de respect (*satkāra*),
5. Un éclat majestueux comme celui du soleil et de la
[lune,
6. L'affection de tous les hommes,
7. L'art de la parole (*pratibhāna*), 8. la possession d'un
[grand savoir (*mahājñāna*),
9. La disparition de tous les liens (*sarvabandhakṣaya*),
10. La destruction de la douleur (*duḥkhanirodha*) et
[l'obtention du Nirvāṇa :

Tels sont les dix fruits [de la prédication].

Le roi demanda : « Bhadanta ! En célébrant les qualités du Buddha, comment as-tu obtenu ces dix fruits en récompense ? »

Alors le bhikṣu répondit par ces stances :

En célébrant les qualités du Buddha,
J'ai fait que tout le monde entende partout.
En récompense de ce mérite,
J'ai obtenu une *grande renommée*.

En célébrant les vraies qualités du Buddha,
J'ai fait que tout le monde se réjouisse.
A cause de ce mérite,
De génération en génération je suis toujours *beau*.

En parlant aux hommes de péché (*āpatti*) et de mérite
[(*puṇya*),
Je leur ai fait obtenir le lieu du bonheur (*sukhāvatī*).
A cause de ce mérite,
Je jouis du *bonheur* et suis toujours satisfait.

En célébrant la puissance des qualités du Buddha,
J'ai dompté tous les cœurs.
A cause de ce mérite,
Je recueille sans cesse des *marques de respect*.

En allumant la lampe de la prédication,
J'ai éclairé tous les êtres.
A cause de ce mérite,
Mon *éclat majestueux* brille comme le soleil.

En célébrant de toute manière les qualités du Buddha,
J'ai contenté tous les êtres,
A cause de ce mérite,
Je suis toujours *aimé des hommes.*

A célébrer par d'habiles discours les qualités du Buddha,
Je n'ai mis ni mesure ni terme.
A cause de ce mérite,
Mon éloquence (*pratibhāna*) est inépuisable.

En célébrant les attributs merveilleux du Buddha,
Je n'ai commis aucune faute.
A cause de ce mérite,
[J'ai obtenu] une grande *pureté de savoir.*

144 c En célébrant les qualités du Buddha,
J'ai aminci les passions (*kleśa*) des hommes.
A cause de ce mérite,
Mes *liens sont rompus* et mes souillures sont détruites.

Par la rupture des deux sortes de liens,
J'ai réalisé le *Nirvāṇa.*
Ainsi, quand il pleut à verse,
Le feu s'éteint, il n'y a plus de chaleur.

Il dit encore au roi : « S'il y a quelque chose que tu n'as pas compris, voici le moment de briser avec les flèches du savoir (*jñānaśara*) l'armée de tes doutes (*saṃśayasenā*) ».

Le roi dit au maître de la Loi : « J'ai bien compris; je n'ai plus de doute. Le Bhadanta est un homme vertueux, habile à célébrer le Buddha ».

Prêcher la Loi par toutes sortes de Nidāna de ce genre, c'est sauver les hommes et c'est ce qu'on appelle don de la Loi.

Question. — Du don matériel (*āmiṣadāna*) ou du don de la Loi (*dharmadāna*), quel est celui qui l'emporte ?

Réponse. — Ainsi que le Buddha l'a dit : « De ces deux dons, c'est le don de la Loi qui l'emporte » [1]. Pourquoi ?

1. Le fruit de rétribution (*phalavipāka*) du don matériel se trouve dans le Monde du désir (*kāmadhātu*), tandis que le fruit de rétribution du don de la Loi, se trouve soit dans le triple monde (*traidhātuka*), soit au-dessus du triple monde [2].

2. En outre, les paroles (*vāc*) qui sont pures (*viśuddha*) atteignent le point central de l'argumentation (*yukti*), et la pensée (*citta*) l'atteint également. C'est pourquoi elles surpassent le triple monde.

3. En outre, le don matériel est limité (*sapramāṇa*), tandis que le don de la Loi est illimité (*apramāṇa*) ; le don matériel s'épuise, tandis que le don de la Loi est inépuisable : il est pareil à un feu (*agni*) alimenté de combustible (*indhana*), dont l'éclat augmente toujours.

4. En outre, la rétribution (*vipāka*) du don matériel comporte une pureté (*viśuddhi*) médiocre et des taches (*mala*) nombreuses, tandis que la rétribution du don de la Loi comporte peu de taches, mais beaucoup de pureté.

5. En outre, l'accomplissement de grands dons réclame (*apekṣate*) nécessairement un grand concours de forces, tandis que le don de la Loi ne dépend de rien d'autre que de l'intelligence.

6. En outre, le don matériel peut [seulement] procurer l'accroissement (*vṛddhi*) des quatre grands éléments (*caturmahābhūta*) et des organes matériels (*indriya*), tandis que le don de la Loi amène à leur perfection (*paripūri*) les organes purs (*anāsravendriya*), les forces (*bala*) et le Chemin de l'illumination (*bodhimārga*).

7. En outre, le don matériel, qu'il y ait ou non un Buddha [ici-bas], existe toujours dans le monde; au contraire, le don de la Loi ne s'exerce que s'il y a un Buddha dans le monde. C'est pourquoi on saura que le don de la Loi est très rare. Pourquoi est-il si rare ? Même les Pratyekabuddha [ne le pratiquent pas], car ils ne peuvent pas prêcher la Loi. Ils [se bornent] à pratiquer

[1] Aṅguttara, I, p. 91; Itivuttaka, p. 98; Tseng yi a han, T 125, k. 7, p. 577 b : *Dve 'māni bhikkhave dānāni. Katamāni dve ? Āmisadānañ ca dhammadānañ ca. Imāni kho bhikkhave dānāni. Etad aggaṃ bhikkhave imesaṃ dvinnaṃ dānānaṃ yadidaṃ dhammadānan ti.*

[2] Comparer Bodh. bhūmi, p. 133 : *āmiṣabhayadānaṃ saprabhedam ihasukham, dharmadānaṃ punaḥ saprabhedam amutrasukham.*

correctement la mendicité (*piṇḍapāta*) et à convertir les hommes en prenant leur envol (*patana*) ou en se transformant (*pariṇāma*) [1].

8. En outre, du don de la Loi, on peut extraire des dons matériels et s'égaler aux Śrāvaka, aux Pratyekabuddha, aux Bodhisattva et même aux Buddha.

9. Enfin, le don de la Loi peut analyser (*vibhaj-*) tous les Dharma : Dharma impurs (*sāsrava*) et Dharma purs (*anāsrava*), Dharma matériels (*rūpidharma*) et Dharma immatériels (*ārūpyadharma*), Dharma conditionnés (*saṃskṛta*) et Dharma inconditionnés (*asaṃskṛta*), Dharma bons (*kuśala*), mauvais (*akuśala*) et indifférents (*avyākṛta*), Dharma permanents (*nitya*) et Dharma impermanents (*anitya*), Dharma existants (*sat*) et Dharma non-existants (*asat*). Le Vrai caractère (*bhūtalakṣaṇa*) de tous les Dharma est pur (*viśuddha*), indestructible (*abhedya*) et inaltérable (*avyaya*). L'exposé sommaire (*saṃkṣepa*) de tous ces Dharma forme les quatre-vingt-quatre mille Corbeilles de la Loi (*caturaśītidharmapiṭakasahasra*) ; l'exposé développé (*vistara*) est illimité (*apramāṇa*). Tous ces Dharma sont analysés (*vibhakta*) et connus (*vijñāta*) grâce au don de la Loi ; c'est pourquoi le don de la Loi est le don supérieur.

Ces deux dons [don matériel et don de la Loi] réunis forment le « Don ». Quand on pratique ce double don en souhaitant devenir Buddha, on peut conduire les hommes jusqu'à l'état de Buddha
145 a et, à fortiori, aux autres états.

Question. — Quatre sortes d'abandons (*tyāga*) constituent le don, à savoir : l'abandon d'un bien matériel (*āmiṣatyāga*), le don de la Loi (*dharmatyāga*), le don de la sécurité (*abhayatyāga*) et l'abandon des passions (*kleśatyāga*). Pourquoi ne mentionne-t-on pas ici les deux [derniers] abandons ?

Réponse. — Parce que le don de la sécurité (*abhayatyāga*) ne se distingue pas [de la vertu] de moralité (*śīla*), on n'en parle pas ici. D'autre part, comme il sera [question plus loin de la vertu] de sagesse (*prajñā*), on ne parle pas ici de l'abandon des passions (*kleśatyāga*). Si on ne traitait pas des six vertus (*pāramitā*), il faudrait mentionner ensemble ces quatre abandons.

[1] Sur les Pratyekabuddha, voir L. de La Vallée Poussin, *Pratyekabuddha*, ERE, X, p. 152-154 ; Malalasekera, II, p. 94-96.

II. VERTU DU DON.

Question. — Qu'entend-on par *Dānapāramitā* (Vertu du don) ?

Réponse. — Le sens de *dāna* (don) a été expliqué ci-dessus (ch. XIX). Quant à *pāramitā*, voici :

1. *Pāra*, en langue des Ts'in, veut dire « l'autre rive » ; *mi*, en langue des Ts'in, veut dire « arriver à ». L'expression signifie donc : « Traverser la rivière du don (*dānanadī*) et atteindre l'autre rive » [1].

Question. — Qu'entend-on par : « Ne pas arriver à l'autre rive » ?

Réponse. — Ne pas arriver à l'autre rive, c'est, par exemple, commencer à traverser une rivière et retourner avant d'être arrivé.

[*Śāriputra renonce au Grand Véhicule*] [2]. — Ainsi Śāriputra, qui avait pratiqué le Chemin des Bodhisattva durant soixante Kalpa [3], voulait traverser la rivière du don. Un jour, un mendiant vint lui demander son œil (*nayana*). Śāriputra lui dit : « Mon œil ne te servirait pas ; pourquoi l'exiges-tu ? Mais, si tu me demandais mon corps (*kāya*) ou mes biens (*āmiṣadravya*), je te les donnerais aussitôt ». Le mendiant répondit : « Je n'ai pas besoin de ton corps ni de tes biens, je veux seulement ton œil. Si tu pratiques vraiment le don, tu me donneras ton œil ». Alors Śāriputra arracha un de ses yeux et le lui donna. Le mendiant le prit et, en présence de Śāriputra, flaira cet œil, cracha dessus avec dégoût, le jeta par terre et le foula aux pieds. Śāriputra se dit en lui-même : « Des personnages si vicieux sont difficiles à sauver ! Mon œil ne lui était vraiment d'aucune utilité, mais il l'a brutalement exigé et, quand il l'a obtenu, il l'a jeté et foulé aux pieds. Quoi de plus vicieux ? De tels personnages ne peuvent être sauvés. Mieux vaut se dompter soi-même ; on se libérera plus tôt de la transmigration (*saṃsāra*) ». Ayant fait cette réflexion, Śāriputra quitta le Chemin des Bodhisattva et retourna au Petit Véhicule (*hīnayāna*). C'est

[1] Pour l'étymologie du mot *pāramitā*, voir Kośa, IV, p. 231 ; Madh. avatāra, p. 30 (tr. Lav., Muséon, 1907, p. 277) ; Saṃdhinirmocana, IX, § 13 ; Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, XVI, 15 ; Saṃgraha, p. 186 ; Abhidharmasamuccayavyākhyā, T 1606, k. 11, p. 748 a ; Siddhi, p. 628.

[2] L'histoire de la déchéance de Śāriputra, qui abandonne le Grand Véhicule pour retourner au Petit, est reprise dans le King liu yi siang, T 2121, k. 14, p. 69 b.

[3] Sur les soixante Kalpa de la carrière de Śāriputra, cf. P'i p'o cha, T 1545, k. 71, p. 366 c ; k. 101, p. 525 b.

145 b ce qu'on appelle ne pas arriver à l'autre rive. Mais, si on va droit son chemin, sans reculer (*avinivartana*), et qu'on réalise l'état de Buddha, c'est ce qu'on appelle arriver à l'autre rive.

2. En outre, avoir fait ce qu'on avait à faire (*kṛtakṛtya*) [1], c'est être « arrivé à l'autre rive ». [Note : Dans l'Inde on dit couramment, de quelqu'un qui a fait ce qu'il avait à faire, qu'il est arrivé à l'autre rive].

3. En outre, « cette rive-ci » [la rive d'où l'on part], c'est l'avarice (*mātsarya*) ; la rivière, c'est le don ; et « l'autre rive », c'est l'état de Buddha.

4. En outre, « cette rive-ci », c'est la vue fausse d'existence et de non-existence (*bhavavibhavadṛṣṭi*) [2] ; « l'autre rive », c'est la sagesse (*prajñā*) qui détruit la vue fausse d'existence et de non-existence ; la rivière, c'est la pratique diligente du don.

5. Enfin, il y a deux sortes de dons : le don de Māra et le don de Buddha. Le don de Māra s'accompagne d'entraves (*saṃyojana*), de vols (*haraṇa*), de tristesse (*daurmanasya*), de trouble (*upāyāsa*) et de crainte (*bhīma*) ; on l'appelle « cette rive-ci ». Le don de Buddha est un don pur (*viśuddhadāna*), exempt d'entraves et d'objets de crainte, conduisant à l'état de Buddha ; on l'appelle « l'autre rive », il constitue la Pāramitā.

[*Āsīviṣopamasūtra*] [3].

Ainsi, dans le *Fo chouo Tou che yu king* (Āsīviṣopamasūtra), on raconte ce qui suit :

[1] Sur cette expression, voir plus haut : Traité, I, p. 213-215.

[2] Cf. Traité, I, p. 423, n. 1.

[3] L'Āsīviṣopamasūtra est tiré du Saṃyutta, IV, p. 172-174 (tr. WOODWARD, *Kindred Sayings*, IV, p. 107-110) ; en voici le texte pâli :

1. *Evaṃ me sutaṃ. ekaṃ samayaṃ Bhagavā Sāvatthiyaṃ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme.*

2. *Tatra kho Bhagavā bhikkhū āmantesi Bhikkhavoti.*

Bhadante ti te bhikkhū Bhagavato paccassosuṃ.

3. *Bhagavā etad avoca. Seyyathāpi bhikkhave cattāro āsīvisā uggatejā ghoravisā. Atha puriso āgaccheyya jīvitukāmo amaritukāmo sukhakāmo dukkhapaṭikulo. taṃ enaṃ evaṃ vadeyyuṃ. Ime te ambho purisa cattāro āsīvisā uggatejā ghoravisā kālena kālaṃ vuṭṭhāpetabbā kālena kālaṃ nahāpetabbā kālena kālaṃ bhojetabbā kālena kālaṃ saṃvesetabbā. yadā ca kho te ambho purisa imesaṃ catunnaṃ āsīvisānaṃ uggatejānaṃ ghoravisānaṃ aññataro vā aññataro vā kupissati, tato tvaṃ ambho purisa maraṇaṃ vā nigacchissasi*

Un homme s'étant rendu coupable envers le *roi*, ce dernier lui ordonna de prendre en main une *malle*. Dans cette malle, il y avait *quatre serpents venimeux*, et le roi donna l'ordre au coupable de

maraṇamattaṃ vā dukkhaṃ. yan te ambho purisa karaṇīyaṃ taṃ karohīti.

4. *Atha kho so bhikkhave puriso bhīto catunnaṃ āsīvisānaṃ uggatejānaṃ ghoravisānaṃ yena vā tena vā palāyetha. taṃ enaṃ vadeyyuṃ. Ime te ambho purisa pañcavadhakā paccaṭthikā piṭṭhito piṭṭhito anubaddhā yattheva naṃ passissāma tattheva jīvitāvoropessāmāti. yan te ambho purisa karaṇīyaṃ taṃ karohīti.*

5. *Atha kho so bhikkhave puriso bhīto catunnaṃ āsīvisānaṃ uggatejānaṃ ghoravisānaṃ bhīto pañcannaṃ vadhakānaṃ paccatthikānaṃ yena vā tena vā palāyetha. tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ. Ayan te ambho purisa chaṭṭho antaracaro vadhako ukkhittāsiko piṭṭhito piṭṭhito anubaddho yattheva naṃ passissāmi tattheva siro pātessāmīti. yan te ambho purisa karaṇīyaṃ taṃ karohīti.*

6. *Atha kho so bhikkhave puriso bhīto catunnaṃ āsīvisānaṃ uggatejānaṃ ghoravisānaṃ bhīto pañcannaṃ vadhakānaṃ paccatthikānaṃ bhīto chaṭṭhassa antaracarassa vadhakassa ukkhittāsikassa yena vā tena vā palāyetha. so passeyya suññaṃ gāmaṃ yaññyad evaṃ gharaṃ paviseyya rittakaññeva paviseyya tucchakaññeva paviseyya suññakaññeva paviseyya. yaññayadeva bhājanaṃ parimaseyya tucchakaññeva parimaseyya suññakaññeva parimaseyya. taṃ enaṃ evaṃ vadeyyuṃ. Idāni ambho purisa imaṃ suññagāmaṃ corā gāmaghātakā vadhissanti. yan te ambho purisa karaṇīyaṃ taṃ karohīti.*

7. *Atha kho so bhikkhave puriso bhīto catunnaṃ āsīvisānaṃ uggatejānaṃ ghoravisānaṃ bhīto pañcannaṃ vadhakānaṃ paccatthikānaṃ bhīto chaṭṭhassa antaracarassa vadhakassa ukkhittāsikassa bhīto corānaṃ gāmaghātakānaṃ yena vā tena vā palāyetha. So passeyya mahantaṃ udakaṇṇavam orimantīraṃ sāsankaṃ sappaṭibhayaṃ pārimantīraṃ khemaṃ appaṭibhayaṃ na cassa nāvā santāraṇī uttārasetuvā apārapāraṃgamanāya.*

8. *Atha kho so bhikkhave tassa purisassa evaṃ assa. Ayaṃ kho mahā udakaṇṇavo orimantīraṃ sāsankaṃ sappaṭibhayaṃ pārimantīraṃ khemaṃ appaṭibhayaṃ natthica nāvā santāranī uttārasetu vā apārapāramgamanāya. Yaṃ nūnāhaṃ tiṇakaṭṭhasākhāpalāsaṃ saṅkaḍḍhitvā kullaṃ bandhitvā taṃ kullaṃ nissāya hatthehi ca pādehi ca vāyamamāno sotthinā pāraṃ gaccheyyan ti.*

9. *Atha kho so bhikkhave puriso tiṇakaṭṭhasākhāpalāsaṃ saṃkaḍḍhitvā kullaṃ bandhitvā taṃ kullaṃ nissāya hatthehi ca pādehi ca vāyamamāno sotthinā pāraṃ gaccheyya. tiṇṇo pārangato thale tiṭṭhati brāhmaṇo.*

10. *Upamā kho myāyaṃ bhikkhave katā atthassa viññāpanāya ayaṃ cettha attho.*

11. *Cattāro āsīvisā uggatejā ghoravisā ti kho bhikkhave catunnetaṃ mahābhūtānaṃ adhivacanaṃ : pathavīdhātuyā āpodhātuyā tejodhātuyā vāyodhātuyā.*

12. *Pañcavadhakā paccatthikā ti kho bhikkhave pañcannetaṃ upādānakkhandānaṃ adhivacanaṃ seyyathīdaṃ rūpupadānakkhandassa vedanupādānakkhandassa saññupādānakkhandassa saṅkhārupādānakkhandassa viññānupādānakkhandassa.*

les garder et de les élever. L'homme se dit : « Il est dangereux de s'approcher de ces quatre serpents ; ils tuent celui qui s'approche d'eux. Il est impossible de nourrir un seul de ces serpents et, à fortiori,

13. *Chaṭṭho antaracaro vadhako ukkhittāsiko ti kho bhikkhave nandirāgassetaṃ adhivacanaṃ.*

14. *Suñño gāmo ti kho bhikkhave channaṃ ajjhattikānaṃ adhivacanaṃ. cakkhuto ce pi naṃ bhikkhave paṇḍito vyatto medhāvī upaparikkhati rittakaññeva khāyati tucchakaññeva khāyati suññakaññeva khāyati. pa. jivhato ce pi naṃ bhikkhave. pa. manato ce pi naṃ bhikkhave paṇḍito vyatto medhāvī upaparikkhati rittakaññeva khāyati tucchakaññeva khāyati suññakaññeva khāyati.*

15. *Corā gāmaghātakā ti kho bhikkhave channaṃ bāhirānaṃ āyatanānaṃ adhivacanaṃ. cakkhu bhikkhave haññati manāpāmanāpesu rūpesu. sotaṃ bhikkhave. la. ghānaṃ bhikkhave. pa. jivhā bhikkhave haññati manāpāmanāpesu rasesu. kāyo bhikkhave. pa. mano bhikkhave haññati manāpāmanāpesu dhammesu.*

16. *Mahā udakaṇṇavo ti kho bhikkhave catunnaṃ oghānam adhivacanaṃ. kāmoghassa bhavoghassa diṭṭhoghassa avijjoghassa.*

17. *Orimaṃ tīraṃ sāsankaṃ sappaṭibhayan ti kho bhikkhave sakkāyassetaṃ adhivacanaṃ.*

18. *Pārimaṃ tīraṃ khemaṃ appaṭibhayan ti kho bhikkhave nibbānassetaṃ adhivacanaṃ.*

19. *Kullan ti kho bhikkhave ariyassetaṃ aṭṭhangikassa maggassa adhivacanaṃ. seyyathīdaṃ sammādiṭṭhiyā pa. sammāsamādhissa.*

20. *Hatthehi ca pādehi ca vāyāmo ti kho bhikkhave viriyārambhassetaṃ adhivacanaṃ.*

21. *Tiṇṇo pāraṅgato thale tiṭṭhati brāhmaṇo ti kho bhikkhave arahato etaṃ adhivacanan ti.*

L'Āsīviṣopamasūtra se trouve également dans la Saṃyukta et l'Ekottara chinois : Tsa a han, T 99, nº 1172, k. 43, p. 313 b-314 a ; Tseng yi a han, T 125, k. 23, p. 669 c-670. Ces deux versions correspondent pour l'essentiel au texte pâli.

Le Saṃyutta pâli et le Tseng yi a han localisent l'Āsīviṣopamasūtra à Śrāvastī, au Jetavana, dans l'Anāthapiṇḍadārāma, tandis que le Tsa a han le situe à Kauśāmbī, dans le Ghositārāma.

On trouve dans les versions chinoises certains détails qui manquent dans le texte pâli, mais qui apparaissent dans le Mppś. Le Tsa a han et le Tseng yi a han notent que les quatre serpents venimeux se trouvent dans une malle (*k'ie*) ou dans un coffre (*han*), symbolisant le corps humain, réceptacle des quatre grands éléments. De plus, le Tseng yi a han, comme le Mppś, met en scène un roi ordonnant au héros de l'aventure de nourrir et de laver les serpents en temps voulu.

Dans le Saṃyutta pâli et les deux versions chinoises, le héros de l'aventure rencontre successivement dans sa fuite cinq meurtriers ennemis (*pañcavadhakā paccatthikā*), un sixième personnage, l'assassin cambrioleur (*chaṭṭha antaracara*

tous les quatre à la fois ». Alors il jeta la malle et s'enfuit. Le roi ordonna à *cinq hommes* de tirer l'épée et de le poursuivre. Sur ce, *un personnage*, de paroles engageantes mais animé intérieurement

vadhaka), un village vide (*suñña gāma*), des brigands pilleurs de villages (*corā gāmaghātakā*), une grande étendue d'eau (*mahā udakaṇṇava*). Dans le Mppś, les aventures sont quelque peu différentes : le héros rencontre successivement cinq sicaires envoyés à sa poursuite par le roi, un faux ami, un village vide, un bon conseiller, une grande rivière. — De plus l'interprétation de la parabole varie d'une source à l'autre : le Saṃyutta pâli et les deux versions chinoises voient, dans la grande masse d'eau, une allégorie symbolisant les quatre courants du désir (*kāma*), de l'existence (*bhava*), de la vue fausse (*diṭṭhi*) et de l'ignorance (*avidyā*), tandis que le Mppś voit, dans la grande rivière, une figure désignant la soif (*tṛṣṇā*).

Ces divergences notables montrent que le Mppś, au lieu de s'inspirer directement des textes canoniques du Saṃyutta pâli, du Tsa a han ou du Tseng yi a han, a emprunté sa parabole à d'autres sources. De fait l'Āsīviṣopamasūtra, tel qu'il est rapporté ici par le Mppś, est extrait presque textuellement d'un chapitre du Mahāparinirvāṇasūtra (T 374, k. 23, p. 499 a-b ; T 375, k. 21, p. 742 c-743 a), dont voici la traduction :

Un roi remplit une malle de quatre serpents venimeux (*āśīviṣa*) et ordonna à un homme de les nourrir, de les surveiller, de les coucher et de les lever, et de frictionner leurs corps : « Si quelqu'un, ajouta-t-il, met un de ces serpents en furie, je prendrai des dispositions pour le mettre à mort et l'exposer en place publique ». Alors notre homme, entendant le décret royal, éprouva de la crainte, abandonna la malle et prit la fuite. Aussitôt le roi ordonna à cinq caṇḍāla de tirer l'épée et de le poursuivre. Notre homme, regardant en arrière, aperçut les cinq hommes qui le suivaient et s'enfuit encore plus vite. Alors les cinq hommes, recourant à un moyen pervers, cachèrent l'épée qu'ils tenaient et dépêchèrent auprès de lui un personnage qui, feignant d'être son ami, lui dit : « Tu peux retourner en arrière ». Mais notre homme ne le crut pas et se réfugia dans un village (*grāma*), où il chercha à se cacher. Entré dans ce village, il inspecta furtivement toutes les maisons, mais n'y vit personne ; il prit en main des récipients (*bhājana*), ils étaient vides et sans contenu. Ne voyant personne et cherchant des provisions sans rien trouver, il s'assit par terre. Il entendit dans l'espace une voix qui disait : « Eh l'homme ! ce village est vide et sans habitants, mais cette nuit-ci six grands voleurs (*mahācaura*) viendront ; si tu les rencontres jamais, ta vie ne sera pas épargnée. Comment donc les éviteras-tu ? » Alors notre homme, sentant sa crainte augmenter, reprit la fuite. Il recontra en chemin une rivière aux eaux agitées, mais il n'y avait pas de bateau [pour la traverser] ; fébrilement, il réunit toutes sortes de matériaux, et construisit un radeau (*kaula*). Il eut alors cette réflexion : « Si je reste ici, je serai la victime des serpents venimeux, des cinq caṇḍāla, du faux ami et des six grands voleurs ; si je traverse la rivière et que mon radeau ne tienne pas, je tomberai à l'eau et je périrai. Je préfère tomber à l'eau et mourir plutôt que d'être

de dispositions hostiles, dit à l'homme : « Il serait raisonnable de nourrir ces serpents, cela ne te causerait aucun tort ». Notre homme, qui l'avait deviné, prit sa course et sauva sa vie par la fuite. Il

la victime des serpents et des voleurs ». Aussitôt, il poussa son radeau de paille, le mit sur l'eau, s'installa dessus et, agitant les pieds et remuant les mains, il partit en fendant le courant. Il parvint à l'autre rive [où il trouva] la paix (*kṣema*) et la sécurité; sa pensée (*citta*) et son esprit (*manas*) furent tranquillisés et ses craintes se dissipèrent.

Le Mahāparinirvāṇasūtra fait suivre cet apologue d'une longue interprétation qui peut se résumer comme il suit : le corps est pareil à la malle; la terre, l'eau, le feu et le vent, aux quatre serpents venimeux; les cinq caṇḍāla, aux cinq *skandha*; le faux ami, aux *rāgatṛṣṇā*; le village vide, aux six *ādhyātmikāyatana*; les six grands voleurs, aux six *bāhyāyatana*; la rivière rencontrée en chemin, aux *kleśa*; le radeau, aux *śīla-samādhi-prajñā*, à la *vimukti*, aux *jñāna-darśana*, aux six *pāramitā* et aux trente-sept *bodhipākṣikadharma*; l'autre rive, au *nityasukhanirvāṇa*.

L'*Āsīviṣopamasūtra* semble avoir été particulièrement célèbre dans le Nord-Ouest de l'Inde, région avec laquelle le Mppś manifeste tant d'accointances. Selon la Samantapāsādikā, I, p. 66; la Chan kien liu p'i p'o cha, T 1462, k. 2, p. 685 b; et le Mahāvaṃsa, XII, v. 26, le sthavira Madhyāntika (thera Majjhantika) l'aurait prêché au roi des Nāga Aravāla et au peuple du Kasmīra-Gandhāra; quatre-vingt mille auditeurs se seraient convertis au bouddhisme, et cent mille auraient reçu l'ordination. Voici le texte du Mahāvaṃsa :

Tadā Kasmīragandhāravāsino manujāgatā
nāgarājassa pūjatthaṃ mantvā theraṃ mahiddhikaṃ
theraṃ evābhivādetvā ekamantaṃ nisīdisuṃ,
tesaṃ dhammaṃ adesesi thero āsivisūpamaṃ.
Asītiyā sahassānaṃ dhammābhisamayo ahu,
satasahassaṃ purisā pabbajuṃ therasantike.

Il faut noter toutefois que cette prédication de l'Āsīviṣopamasūtra n'est pas mentionnée dans les textes sarvāstivādin relatant la conversion du Cachemire par Madhyāntika : Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 40, p. 410 c-411 b (tr. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, JA, 1914, p. 533-537); A yu wang tchouan, T 2042, k. 4, p. 116 b-c (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 340-342); A yu wang king, T 2043, k. 7, p. 156 a-b.

Il ne faut pas confondre l'*Āsīviṣopamasūtra* avec l'*Āsīvisasutta* de l'Aṅguttara, II, p. 110-111 (tr. WOODWARD, *Gradual Sayings*, II, p. 115-116), autre sūtra important, qui n'a pas de parallèle dans le Tripiṭaka chinois, mais qui est fréquemment cité dans les sources pâlies; cf. Puggalapaññatti, p. 48; Suttanipāta Comm., p. 458.

Notons pour terminer que les quatre grands éléments entrant dans la composition du corps sont souvent comparés à des serpents venimeux; cf. Traité, I, p. 89; Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p, 153, 387; Vimalakīrtinirdeśasūtra, T 475, k. 1, p. 539 b 28. L'or, particulièrement funeste, appelle aussi la même comparaison : Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p. 171.

arriva à un village vide, où un *brave homme* lui dit adroitement (*upāyena*) : « Bien que ce village soit vide, il sert de halte aux voleurs. Si tu restes ici, tu devras prendre garde aux voleurs. Ne reste donc pas ». Alors notre homme arriva près d'une *grande rivière*; sur l'autre rive (*pāra*) de la rivière, il y avait un *pays étrange*, pays bienheureux (*sukhāvatī*), apaisé, pur et exempt de tourments. Aussitôt l'homme réunit des matériaux et des cordes et se fabriqua un *radeau*. Des *mains et des pieds*, il se dépensa pour traverser la rivière et parvint enfin à l'autre rive, à la Sukhāvatī exempte de tourments.

Le *roi*, c'est le roi Māra; la *malle*, c'est le corps humain; les *quatre serpents venimeux*, ce sont les quatre grands éléments (*caturmahābhūta*); les *cinq soldats qui tirent l'épée*, ce sont les cinq agrégats (*pañcaskandha*); le *personnage* aux bonnes paroles mais aux mauvaises dispositions, c'est l'attachement (*saṅga*); le *village vide*, ce sont les six attraits (*ruci*); les *voleurs*, ce sont les six objets des sens (*ṣaḍbāhyāyatana*); le *brave homme* qui s'adresse à lui avec compassion, c'est le bon maître; la *grande rivière*, c'est la soif (*tṛṣṇā*); le radeau, c'est le noble Chemin à huit branches (*āṣṭāṅgikāryamārga*); l'effort des *mains et des pieds* pour traverser, c'est l'énergie (*vīrya*); *cette rive-ci*, c'est le monde (*loka*); *l'autre rive*, c'est le Nirvāṇa; *l'homme qui traverse*, c'est l'Arhat qui a détruit les impuretés (*kṣīṇāsrava*).

Il en va de même pour le Bodhisattva. Si son don se heurte aux trois obstacles (*āvaraṇa*) [consistant à dire] : « C'est *moi* qui donne *telle chose* à ce *bénéficiaire* », il tombe sous le pouvoir de Māra et il n'échappe pas aux difficultés. Mais, si le don du Bodhisattva est triplement pur (*trimaṇḍalapariśuddha*) et exempt de ces trois obstacles (*āvaraṇa*) [1], il parvient à l'autre rive et est loué par les Buddha : c'est ce qu'on appelle *Dānapāramitā*, c'est-à-dire arriver **145 c**
à l'autre rive [du don]. Les six Pāramitā font traverser à l'homme la grande mer des passions (*kleśa*) — avarice (*mātsarya*), etc. — et de l'attachement (*saṅga*), et le conduisent à l'autre rive.

L'apologue des quatre serpents venimeux, contenu dans l'*Āsīviṣopamasūtra*, présente des traits communs avec la parabole de « l'homme dans le puits », qui met en scène quatre serpents (c'est-à-dire les quatre éléments) menaçant de piquer un homme cramponné à une racine au bord d'un puits; cf. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 83-84; III, p. 257; IV, p. 158, 235-238; J. PH. VOGEL, *The Man in the Well*, RAA, XI, 1937, p. 109-115.

[1] Voir ci-dessus, p. 676, n. 2.

*
**

Question. — Mais les Arhat et les Pratyekabuddha, eux aussi, parviennent à l'autre rive. Pourquoi alors, [en ce qui les concerne], ne parle-t-on pas de Pāramitā ?

Réponse. — Les Arhat et les Pratyekabuddha abordent à l'autre rive tout comme le Buddha arrive à l'autre rive; mais, si l'expression est la même, la réalité est différente. Le bord [qu'ils quittent], c'est le Saṃsāra; la rive [où ils abordent], c'est le Nirvāṇa; cependant ils ne peuvent pas atteindre [comme le Buddha et les Bodhisattva] l'autre rive du don. Pourquoi ? Parce qu'ils ne sont pas capables de donner tout (*sarva*), en tout temps (*sarvatra*) et de toute manière (*sarveṇa*). A supposer même qu'ils donnent, ils ne sont pas animés de la Grande pensée [de la Bodhi]. Pratiquant le don, tantôt avec une pensée neutre (*avyākṛtacitta*), tantôt avec une pensée bonne mais impure (*sāsravakuśalacitta*), tantôt avec une pensée pure mais exempte de grande pitié (*anāsravacitta mahākaruṇārahita*), ils ne peuvent pas « donner pour tous les êtres ». Mais les Bodhisattva, quand ils donnent, savent que le don ne naît pas (*anutpanna*), ne périt pas (*aniruddha*), est exempt de souillures (*anāsrava*), inconditionné (*asaṃskṛta*) et pareil au Nirvāṇa (*nirvāṇasama*), si bien qu'ils donnent pour tous les êtres. C'est ce qu'on appelle Dānapāramitā.

D'autres appellent Dānapāramitā le fait de consacrer entièrement au don toutes les richesses, tous les biens internes et externes, sans rechercher de récompense (*phalavipāka*).

Enfin, le fait d'être inépuisable (*akṣayatva*) constitue la Dānapāramitā. Comment cela ? Quand on sait que la chose donnée (*deyadravya*) est absolument vide (*atyantaśūnya*), pareille au Nirvāṇa (*nirvāṇasama*) et que, dans cet esprit, on fasse l'aumône aux êtres, la récompense du don (*dānavipāka*) est inépuisable (*akṣaya*) et est appelée Dānapāramitā. De même qu'un ermite (*ṛṣi*) possédant les cinq pouvoirs surnaturels (*abhijñā*) cache dans la pierre un objet précieux et, pour le conserver, pile du diamant et l'en enduit de façon à le rendre indestructible, ainsi le Bodhisattva enduit son don avec la sagesse du Vrai caractère du Nirvāṇa de façon à le rendre inépuisable. De plus, le Bodhisattva donne pour tous les êtres et, comme le nombre des êtres est inépuisable, son don, lui aussi, est inépuisable. Enfin, le Bodhisattva donne pour [acquérir]

les attributs de Buddha et, comme ces attributs de Buddha sont immenses (*apramāṇa*) et infinis (*ananta*), son don, lui aussi, est immense et infini.

C'est pourquoi, bien que les Arhat et les Pratyekabuddha soient arrivés à l'autre rive [du Nirvāṇa], on ne peut pas dire qu'ils sont parvenus à l'autre rive [du don].

III. PERFECTION DU DON.

Question. — Qu'entend-on par perfection du don (*dānaparipūri*) ?

Réponse. — Comme on l'a dit plus haut, le Bodhisattva pratique tous les dons. Qu'il s'agisse de biens internes (*ādhyātmika*) ou externes (*bāhya*), grands (*mahat*) ou petits (*parītta*), nombreux (*sambahula*) ou peu nombreux (*alpa*), grossiers (*sthūla*) ou subtils (*sūkṣma*), estimés (*adhyavasita*) ou méprisés (*anadhyavasita*), utiles (*arthika*) ou inutiles (*apārthika*) : ces genres de biens, le Bodhisattva les abandonne tous. Sa pensée est sans regret (*vipratisāra*) et égale (*sama*) envers tous les êtres. Il ne fait pas de considérations comme celles-ci : « Il faut donner aux grands et non pas aux petits ; il faut donner aux religieux (*pravrajita*) et non pas aux laïcs; il faut donner aux hommes (*manuṣya*) et non pas aux animaux (*tiryagyoni*) ». A tous les êtres il donne avec une parfaite équanimité (*samacittatā*) ; il donne sans **146 a**
chercher de récompense (*vipāka*) et réalise le vrai caractère (*bhūtalakṣaṇa*) du don. Voilà ce qu'on entend par perfection du don.

De plus, il ne tient pas compte du temps (*kāla*), du jour (*ahar*) ou de la nuit (*rātri*), de l'hiver (*hemanta*) ou de l'été (*grīṣma*), de moment favorable ou défavorable; il donne indifféremment en tout temps, et son cœur n'éprouve aucun regret. Il va même jusqu'à donner sans compter sa tête (*śiras*), ses yeux (*nayana*), sa moelle (*majjā*) et son cerveau (cf. Traité, I, p. 143). Telle est la perfection du don.

En outre, certains disent : Durant l'intervalle de temps qui va de la première production de la pensée de la Bodhi (*prathamacittotpāda*) jusqu'aux trente-quatre pensées sous l'arbre de la Bodhi [1], le don pratiqué par le Bodhisattva est un don parfait.

[1] Sur ces trente-quatre pensées, dont seize sont de *darśanamārga* et dix-huit de *bhāvanāmārga*, voir plus haut Traité, I, p. 434, n. 2.

De plus, dans la septième terre (*saptamabhūmi*) [1], le Bodhisattva obtient le savoir du Vrai caractère (*satyalakṣaṇa*) des Dharma. Dès lors, il orne (*alaṃkaroti*) les champs de Buddha (*buddhakṣetra*), convertit (*vinayati*) les êtres, honore (*pūjayati*) les Buddha et obtient les grands pouvoirs miraculeux (*mahābhijñā*) : il subdivise son corps unique en corps innombrables et, par chacun de ces corps, il fait pleuvoir les sept joyaux (*saptaratna*), des fleurs (*puṣpa*), des parfums (*gandha*), des bannières (*patākā*) et des bouquets (*nicaya*) ; il se transforme en une grande lampe (*dīpa*), pareille au mont Sumeru, et rend hommage aux Buddha et aux assemblées des Bodhisattva des dix régions. Puis, en accents merveilleux, il célèbre en vers les qualités des Buddha ; il leur rend hommage (*vandana*), culte (*pūjā*), respect (*satkāra*), et accueil (*pratyudgamana*).

Sur d'innombrables contrées de défunts (*pretaviṣaya*), situées dans les dix régions, il fait pleuvoir toutes sortes de nourritures (*āhāra*) et de vêtements (*vastra*), jusqu'à les remplir. Ayant obtenu satisfaction (*tṛpti*), tous les Preta produisent la pensée de la Suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*).

Ensuite, il se rend parmi les destinées animales (*tiryagyoni*) ; il ordonne aux animaux de s'améliorer et de dépouiller toute disposition d'hostilité réciproque ; il chasse leurs craintes (*bhaya*), et chacun est comblé selon ses besoins. Ayant obtenu satisfaction, tous les animaux produisent la pensée de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi.

Chez les damnés (*naraka*), plongés dans les immenses tourments des enfers, il provoque l'extinction du feu infernal et le refroidissement de l'eau bouillante. Quand leur châtiment a cessé et que leur cœur s'est amélioré, les damnés n'éprouvent plus ni faim (*bubhukṣā*) ni soif (*pipāsā*) ; ils obtiennent de renaître parmi les dieux ou les hommes et c'est pourquoi ils produisent tous la pensée de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi.

Aux hommes pauvres (*daridra*) des dix régions, le Bodhisattva donne la fortune ; quant aux riches (*dhanya*), il fait leur joie en les comblant de saveurs (*rasa*) et de couleurs (*rūpa*) diverses ; c'est pourquoi tous produisent la pensée de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi.

[1] Sur le comportement du Bodhisattva dans la septième terre, appelée « Terre qui va loin » (*dūraṃgamā bhūmi*), voir surtout le Daśabhūmikasūtra, p. 55-63, et l'Introduction de J. Rahder. Autres références dans Saṃgraha, p. 38*-39*.

Le Bodhisattva se rend chez les dieux du Monde du désir (*kāmadhātudeva*) et leur fait renoncer aux plaisirs sensibles (*kāmasukha*) du ciel ; il les réjouit en leur donnant ce merveilleux joyau qu'est le plaisir de la Loi (*dharmasukha*) ; c'est pourquoi tous produisent la pensée de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi.

Enfin, il se rend chez les dieux du Monde matériel (*rūpadhātudeva*), et détruit leur attachement au plaisir [de la concentration (*samādhisukhāsvādana*)] ; il les réjouit par les extases (*dhyāna*) qui sont propres aux Bodhisattva. C'est pourquoi tous ces dieux produisent la pensée de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi.

Cette [activité] qui se prolonge jusqu'à la dixième terre (*daśamabhūmi*) est nommée Perfection de la vertu du don (*dānapāramitāparipūri*).

En outre, le Bodhisattva possède deux sortes de corps (*kāya*) : 1. un corps né des liens et des actes (*bandhanakarmajakāya*) ; 2. un corps de la Loi (*dharmakāya*) [1]. La perfection dans la vertu du
don qu'il exerce sous ces deux corps est nommée *paripūrṇadānapāra-* **146 b**
mitā.

[1] Pour comprendre ce texte et les développements qui vont suivre, il n'est pas inutile de les rapprocher d'autres passages du Mppś, où il est question des deux corps du Bodhisattva. Certains ont déjà été signalés dans l'Hôbôgirin, p. 141, et dans l'appendice de la Siddhi, p. 780. Pour justifier mes traductions, je tiens à rappeler que M. de La Vallée Poussin, *Notes bouddhiques*, VIII, BCLS, 1929, p. 218, a établi que le *fa-sing* (61 et 4) de Kumārajīva qui, dans les versions de Hiuan tsang, correspond à *dharmatā*, traduit ici *dharmadhātu*. Dharmadhātu peut se traduire par Absolu ; selon l'explication du Saṃgraha, p. 121, il est ainsi appelé parce qu'il est la cause (*dhātu* = *hetu*) des Dharma purs (*vaiyavadānika*).

T 1509, k. 28, p. 264 b : Nous avons déjà dit que le Bodhisattva entrant dans la *dharmāvasthā*, résidant dans l'*avaivartikabhūmi*, obtient, quand son dernier Corps de chair (*māṃsakāya*) est épuisé, un Corps né de l'Absolu (*dharmadhātujakāya*) ; car, quoiqu'il ait coupé toutes les passions (*kleśa*), le parfum (*vāsanā*) des passions demeure ; donc il prend un *dharmadhātujakāya*, non pas une existence du triple monde (*traidhātukajāti*).

T 1509, k. 30, p. 283 a-b : Si le Bodhisattva n'a obtenu ni l'acquiescement à la non-production (*anutpādakṣānti*), ni les cinq *abhijñā*, son Corps de chair de naissance et de mort (*cyutyupapattimāṃsakāya*, ou *saṃsāramāṃsakāya*), possède une pensée de grande compassion (*mahākaruṇācitta*) et peut donner aux êtres tous les biens internes et externes qu'il possède.

T 1509, k. 30, p. 284 a : Quand le Bodhisattva entre dans le *nyāma*, il abandonne le Corps de naissance-mort (*cyutyupapattikāya*, ou *saṃsārakāya*) et obtient la vraie forme de l'Absolu (*dharmadhātu*).

Question. — Qu'entend-on par Perfection de vertu du don appartenant au corps né des liens et des actes ?

Réponse. — Sans avoir obtenu le Corps de la Loi (*dharmakāya*) et sans avoir brisé ses entraves (*kṣīṇasaṃyojana*), le Bodhisattva est capable de donner sans réserve tous ses biens précieux (*ratnadravya*), sa tête (*śiras*), ses yeux (*nayana*), sa moelle (*majjā*), son

T 1509, k. 34, p. 309 b : Si [les Bodhisattva] deviennent des Bodhisattva du Corps né de l'Absolu (*dharmadhātujakāya*), tel Mañjuśrī, résidant dans les dix terres (*bhūmi*)...

T 1509, k. 38, p. 340 a : Il y a deux sortes de Bodhisattva : celui qui renaît en raison des actes, celui qui a obtenu le Corps de l'Absolu (*dharmadhātukāya*).

T 1509, k. 74, p. 580 a : Il y a deux sortes de Bodhisattva : le Corps de chair de naissance-mort (*cyutyupapattimāṃsakāya*, ou *saṃsāramāṃsakāya*), le Corps né de l'Absolu (*dharmadhātujakāya*). Quand le Bodhisattva obtient l'acquiescement à la doctrine de la non-production des choses (*anutpattikadharmakṣānti*), il coupe les passions (*kleśa*), il abandonne le premier corps, il obtient un Corps né de l'Absolu (*dharmadhātujakāya*).

Ces citations suffisent à établir les points suivants : Le Bodhisattva possède d'abord un Corps de chair (*māṃsakāya*), ou Corps de naissance-mort (*cyutyupapattikāya*), ou Corps de chair de naissance-mort (*cyutyupapattimāṃsakāya*), corps qui renaît « en raison des actes » dans une existence du triple monde. — Le Bodhisattva abandonne ce premier corps quand il a coupé les passions (*kléśa*), obtenu l'*anutpattikadharmakṣānti* (patience qui consiste à admettre et comprendre que les Dharma ne naissent pas; cf. Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 163 : *anutpattikadharmeṣu kṣāntiḥ*), pénétré dans le *nyāma* ou *dharmāvasthā* (prédestination à la Bodhi), atteint l'*avaivartikabhūmi* (terre où il n'est plus possible de reculer ou de se désister). — Alors le Bodhisattva, échappant aux existences du triple monde, obtient la vraie forme de l'Absolu (*dharmadhātu*), prend un Corps d'Absolu (*dharmadhātukāya*), ou Corps né de l'Absolu (*dharmadhātujakāya*).

Le Mppś ne dit pas à quel moment précis de sa carrière le Bodhisattva abandonne son Corps de chair pour assumer un Corps né de l'Absolu; est-ce lors de son entrée dans les dix terres (*bhūmi*) ou durant son séjour dans les dix terres ? Il est très probable que ce soit dans la huitième terre appelée le plus souvent *Acalā bhūmiḥ*, terre non-agitée (cf. Saṃgraha, p. 197). En effet le Mppś nous apprend que le Bodhisattva change de corps quand il obtient la coupure des *kleśa*, l'*anutpattikadharmakṣānti*, le *nyāma* et l'*avaivartika*. Or la huitième terre n'est plus agitée par les *kleśa* comportant notion (*nimitta*) et acte d'attention (*ābhoga*); cf. Saṃgraha, p. 202; Siddhi, p. 616-617; elle est appelée terre fixe (*niyatā bhūmi*) parce que le Bodhisattva y obtient le *tṛtīya niyatipāta* (cf. Bodh. bhūmi, p. 367); on la nomme encore *avivartyabhūmi* parce que le savoir y est sans recul (Daśabhūmika, p. 71); enfin, c'est dans la huitième terre qu'on obtient l'*anutpattikadharmakṣānti* (Daśabhūmika, p. 47, 64; Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 166-167; Hien yang cheng kiao louen, T 1602, k. 6, p. 508 c).

cerveau (*mastaka*), son royaume (*rājya*), ses richesses (*dhana*), son épouse (*dāra*), ses enfants (*putra*), ses possessions internes (*ādhyātmika*) ou externes (*bāhya*) ; et cela, sans que son cœur éprouve de l'émotion.

[*Viśvantarajātaka*] [1]. — Ainsi le prince (*kumāra*) *Siu t'i na*

[1] Plus loin encore (k. 33, p. 304 c) le Mppś reviendra sur ce jātaka : « Le Bodhisattva *Siu ti nien na* (Sudinna) donna à une maison ennemie un excellent éléphant blanc; retiré dans une montagne profonde, il donna à douze laids brâhmanes ses deux enfants chéris; puis il donna sa femme et ses yeux à un brâhmane fictif. Alors la terre eut un grand tremblement, le ciel eût un roulement de tonnerre et l'éther fit pleuvoir des fleurs ».

Nous avons affaire avec une recension tout à fait spéciale du célèbre Viśvantarajātaka. Tandis que Viśvantara est appelé ailleurs *Sudāna* « Excellente charité » (T 152, k. 2, p. 7 c 29; T 171, p. 418 c 16), *Sudanta* ou *Sudāṃṣṭra* « Aux belles dents » (T 2087, k. 2, p. 881 b 8; Rāṣṭrapālaparipṛcchā, p. 22, l. 18; Lalitavistara, p. 167, l. 21), il est surnommé ici *Sudinna* « Excellente charité ». Dans les autres sources, c'est à un seul brâhmane qu'il donne ses enfants, et non pas, comme ici, à « douze laids brâhmanes ». Enfin la mention du don des yeux, après celui de l'épouse, ne se trouve qu'ici.

On connaît la légende : « Viśvantara, ou Vessantara, était un jeune prince qui avait la passion de la charité. Il possédait un éléphant blanc doué de la faculté magique de provoquer les pluies. Un monarque voisin, dont le pays est affligé de sécheresse, demande l'animal. Viśvantara le donne : ses concitoyens, furieux, exigent son châtiment. Le prince charitable doit partir pour l'exil, accompagné de son épouse Madrī, qui a voulu partager son sort, et de leurs deux enfants, Jālin et Kṛṣṇājinā. En route deux brâhmanes lui demandent les chevaux de son char : il les donne; un troisième demande le char lui-même : il le donne. La famille exilée, au prix de mille souffrances, parvient enfin à la forêt de Vaṅka choisie pour son séjour. Elle y vivra dans une hutte, en se nourrissant de racines et de fruits sauvages. Les arbres, émus de compassion, inclinent d'eux-mêmes leurs branches pour tendre leurs fruits aux deux enfants de Viśvantara et de Madrī. Mais un nouveau brâhmane, nommé Jūjaka, surgit et demande au père de lui donner ses deux enfants comme serviteurs. Malgré leur terreur, malgré sa désolation, il les donne. Le dieu Indra, déguisé en ascète, vient enfin lui demander sa femme à titre d'esclave : il la donne aussi. A la fin Indra se fera connaître et rendra au héros de la charité sa famille et ses biens » (R. Grousset).

Voici un relevé des sources principales :

Sources pâlies : Jātaka nº 547, VI, p. 479-596; Cariyāpiṭaka, I, nº 9, p. 78-81 (tr. Law, p. 100-105). — Nombreuses allusions ou références : Jātaka, I, p. 47; Milinda, p. 113, 274; Samantapāsādikā, I, p. 245; Dhammapadaṭṭha, I, p. 69; Vibhaṅga Comm., p. 414; Mahāvaṃsa, XXX, v. 88; Cūlavaṃsa, XLII, v. 5.

Sources sanskrites : Jātakamālā nº 9, p. 51-67 (tr. Speyer, p. 71-93);

(Sudinna ?), en langue des Ts'in « Excellente charité », donna ses deux enfants (*putra*) au brâhmane, et ensuite, il donna sa femme, sans que son cœur en fût ému.

[*Sarvadajātaka*] [1]. — Ainsi encore le roi *Sa p'o ta* (Sarvada), en

Avadānakalpalatā nº 23, t. I, p. 646-661. — Allusions dans Rāṣṭrapālaparipṛcchā, p. 22, l. 18; Lalitavistara, p. 167, l. 21.

Sources tibétaines : Dulva, tr. SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*, nº 16, p. 257-272; J. BACOT, *Drimedkundan. Une version tibétaine dialoguée du Vessantara Jātaka*, JA, 1914, p. 221-305.

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152, nº 14, k. 2, p. 7 c-11 a; T'ai tseu siu ta na king, T 171, p. 418 c-424 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 362-395); Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 14, p. 64 c-69 a; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 16, p. 181 a-184 b; King liu yi siang, T 2121, k. 31, p. 164 c-166 c. — Les pèlerins chinois décrivent longuement les lieux sanctifiés par le sacrifice de Viśvantara : Song Yun, Lo yang k'ie lan ki, T 2092, k. 5, p. 1020 b 19-27; p. 1021 a 14-22 (tr. CHAVANNES, BEFEO, III, 1903, p. 413-414; 419-420); Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 2, p. 881 b (tr. BEAL, I, p. 111-113; WATTERS, I, p. 217-218); ils situent la légende, respectivement, à *Fo cha fou* et à *Po lou cha*, que M. Foucher a pu localiser à Shâhbâz-garhî.

Source sogdienne : É. BENVENISTE, *Vessantara Jātaka, Texte sogdien*, Paris, 1946.

Au Cambodge : A. LECLÈRE, *Le livre de Vésandar, le roi charitable, d'après la leçon cambodgienne*, compte-rendu de L. FINOT, BEFEO, III, 1903, p. 320-334.

Au Laos : S. KARPELÈS, *Chronique de l'École Française d'Extrême-Orient*, Laos, BEFEO, 1931, p. 331 (fête locale à Vieng Chan en l'honneur de la lecture du Vessantarajātaka).

Iconographie : pour Bhārhut, voir *Mémoires concernant l'Asie orientale*, III, pl. 2 (1); BARUA, *Barhut*, III, pl. 91; JRAS, 1928, p. 390-398. — MARSHALL-FOUCHER, *Mon. of Sanchi*, I, p. 225-226 ; II, pl. 23 a 1, 25 (1), 29 (3), 31 (1), 33 (1). — FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 284, fig. 144; AR Arch. Surv., 1907-1910, pl. 17 (a, c). — SIVARAMAMURTI, *Amarāvatī*, p. 260-262; pl. 63 (5). — RAMACHANDRAN, *Sculptures from Goli*, p. 7-12, pl. IV-VI; — Ajaṇṭā, cave XVII.

1 Plus loin, au k. 33, p. 304 c, le Mppś reviendra sur ce jātaka; mais, en cet endroit, le roi aura nom *Sa p'o ta to* (Sarvaṃdada). Le même jātaka est consigné dans le Ta tchouang yen louen king, T 201, nº 70, k. 15, p. 339 b-340 a (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 416-421), le Tsa p'i yu king, T 207, nº 34, p. 530 a-c (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 59-61) : dans ces deux recueils, l'histoire à un dénouement favorable : le roi usurpateur rétablit Sarvada sur le trône et s'en retourne chez lui. Par contre, dans le Lieou tou tsi king, T 152, nº 10, k. 1, p. 5 a-6 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 38-45), le bon roi est mis à mort par l'usurpateur. Dans le même recueil, T 152, nº 11, k. 2, p. 6 a-c (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 46-49), le bon roi, appelé

langue des Ts'in « Don universel », ayant été ruiné par un royaume ennemi, s'était caché dans un bois. Un brâhmane d'une région éloignée vint lui demander la charité. Le roi, dont le royaume était détruit, le foyer ruiné, et qui s'était caché tout seul, eut pitié de la fatigue (*ārta*) de cet homme, venu de si loin sans rien obtenir, et il dit au brâhmane : « Je suis le roi Sarvada; le nouveau roi a enrôlé des hommes pour me rechercher et attache grande importance [à ma prise] ». Aussitôt, il s'enchaîna lui-même et se livra au brâhmane qui le conduisit au nouveau roi et obtint une grande récompense.

[*Candraprabhajātaka*] [1]. — Ainsi encore le prince (*kumāra*) *Yue kouang* (Candraprabha), sortit un jour en promenade. Un lépreux (*pāmavat*) le vit, arrêta son char et lui dit : « Je suis gravement malade (*glāna*), fatigué (*ārta*) et torturé. Le prince, qui se promène pour son plaisir, sera-t-il le seul à se réjouir ? Je voudrais que, dans une pensée de grande compassion (*mahākaruṇācitta*), il cherche à me guérir ». Le prince, l'ayant entendu, interrogea ses médecins (*vaidya*), et ceux-ci déclarèrent : « Il faudrait du sang (*śoṇita*)

cette fois *Po ye*, n'attend pas d'être livré par le brâhmane, mais lui donne sa tête qui a été mise à prix; le roi vainqueur, touché de tant de vertu, replace la tête de l'ancien roi sur son corps; il recouvre toute sa personne de feuilles d'or et l'assied à la place d'honneur. Voir encore P'ou sa pen yuan king, T 153, k. 1, p. 55 sq.; King liu yi siang, T 2121, k. 26, p. 141 b-142 b. — Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 3, p. 883 a 1-6 (tr. BEAL, I, p. 124; WATTERS, I, p. 232-233), situe l'exploit de Sarvaṃdada au monastère du Mahāvana, au flanc d'une montagne à deux cents *li* au sud de Maṅgalapura; les archéologues localisent le Mahāvana à Sounigrām.

1 Le Mppś semble avoir groupé ici en un seul récit deux jātaka qui se font suite dans le Ratnakūṭa (cf. Ta pao tsi king, T 310, k. 111, p. 630 c 9-631 a 22; Maitreyaparipṛcchā, T 349, p. 188 b 21-188 c 8; voir aussi King liu yi siang, T 2121, k. 10, p. 55 b 17-55 c 2) : le premier jātaka raconte comment le prince *Kien yi ts'ie yi* (Sarvārthadarśana) se tira du sang pour en abreuver un malade ; le second, comment le prince *Miao houa* ou *Lien houa* (Utpala) brisa un de ses os et en fit sortir la moelle pour en enduire un malade. Le Mppś attribue globalement ces deux exploits au prince Candraprabha, mentionné également dans le Ratnakūṭa (T 310, k. 111, p. 631 a 25-631 b 12; T 349, p. 188 c 9-18) comme ayant donné ses yeux à un aveugle. Pourtant Utpala semble avoir le monopole du « don de la moelle », car c'est encore lui qui écrivit un texte de la bonne loi avec un de ses os brisé comme calame, sa moelle comme encre et sa peau comme parchemin (voir Traité, I, p. 144-145 en note : Le don de la moelle).

et de la moelle (*majjā*) d'un homme qui, depuis sa naissance jusqu'à son adolescence, ne s'est jamais mis en colère (*dveṣa*) ; on enduirait [le malade avec cette moelle] et on l'abreuverait [avec ce sang] ; ainsi il pourrait guérir ». Le prince se dit : « A supposer qu'un tel homme existe, il tiendra à sa vie et épargnera ses jours. Comment faire ? Il est impossible de trouver quelqu'un qui sacrifie spontanément son corps ». Alors le prince ordonna à un caṇḍāla de lui tailler dans la chair, de briser ses os (*asthi*), d'en extraire la moelle (*majjā*), d'en enduire le malade et de l'abreuver de son sang.

En donnant ainsi sa vie, sa femme et ses enfants, le Bodhisattva ne les épargne pas plus que des matériaux de rebut. Considérant les choses qu'il donne, il sait qu'elles existent en raison des conditions (*pratyaya*) et que, si on cherche en elles une réalité, on ne trouvera rien : [en effet] tout est pur (*viśuddha*) et pareil au Nirvāṇa. Jusqu'à ce qu'il obtienne l'acquiescement à la non production des choses (*anutpattikadharmakṣānti*), c'est ainsi que son Corps né des liens et des actes (*bandhanakarmajakāya*) pratique la perfection de la vertu du don (*dānapāramitāparipūri*).

Question. — Comment le Bodhisattva du Corps de la Loi (*dharmakāyabodhisattva*) pratique-t-il la perfection de la vertu du don ?

Réponse. — Le Bodhisattva, arrivé au terme du Corps de chair (*māṃsakāya*), obtient l'acquiescement à la doctrine de la non production des choses (*anutpattikadharmakṣānti*) ; il abandonne son Corps de chair (*māṃsakāya*) et obtient le Corps de la Loi (*dharmakāya*). Dans les six destinées (*ṣaḍgati*) des dix régions, par des corps fictifs (*nirmāṇakāya*) et des avatars (*avatāra*), il convertit les êtres; il donne à tous toutes espèces de perles et de joyaux (*maṇiratna*), de vêtements (*vastra*) et de nourritures (*āhāra*) ; il donne sans réserve sa tête (*śiras*), ses yeux (*nayana*), sa moelle (*majjā*), son cerveau (*mastaka*), son royaume (*rājya*), ses richesses (*dhana*), sa femme (*dāra*), ses enfants (*putra*), ses possessions internes (*ādhyātmika*) et externes (*bāhya*).

[*Ṣaḍdantajātaka*] [1]. — Ainsi le Buddha Śākyamuni était autre-

fois un éléphant blanc à six défenses (*ṣaḍdantapāṇḍaragajapota*) ; un chasseur (*lubdhaka*), qui l'avait épié, lui décocha une flèche empoisonnée (*viṣaśara*) ; les autres éléphants accoururent avec l'in-

[1] Sur ce jātaka bien connu, voir les sources suivantes :

Sources pâlies : Jātaka, nº 514, t. V, p. 36-57.

Sources sanskrites : Kalpadrumāvadānamālā, nº 22 (cf. MITRA, *Nep. Buddh. Lit.*, p. 301-302) ; Avadānakalpalatā, nº 49, mais cet *avadāna* fait défaut dans le manuscrit de Paris (J. FILLIOZAT, *Catalogue du Fonds Sanscrit*, p. 4, nº 8) et dans l'édition de l'Avadānakalpalatā parue dans la Bibliotheca Indica par les soins de S. C. DAS et H. M. VIDYABHUSANA, 2 vol. Calcutta, 1888 et 1918; on le trouvera dans les manuscrits de Cambridge, Add. 1306 et 913 (cf. FOUCHER, *Beginnings of b. Art*, p. 204, n. 1).

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152, nº 28, k. 4, p. 17 a-c (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 101-104) ; Ta tchouang yen louen king, T 201, nº 68, k. 14, p. 336 b-338 a (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 403-411) ; Tsa pao tsang king, T 203, nº 10, k. 2, p. 453 c-454 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 100-102) ; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k.2, p. 240 b-241 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 289-293) ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 15, p. 71 a-72 a; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 906 a (tr. BEAL, II, p. 49; WATTERS, II, p. 53).

Iconographie : CUNNINGHAM, *Barhut*, pl. 26 (6) ; cf. aussi LÜDERS, *Bhārhut und die buddh. Literature*, p. 155-159 ; MARSHALL-FOUCHER, *Mon. of Sanchi*, I, p. 224; II, pl. 15, 29, 55; COOMARASWAMY, *Bodhgayā*, p. 27-28, pl. 48 (1) ; SIVARAMAMURTI, *Amarāvatī*, pl. 26 (2), peut-être pl. 51 (1 et 2), mais voir la note p. 218; RAMACHANDRAM, *Sculptures from Goli*, pl. I (c, d) ; FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, p. 272, fig. 138; GRIFFITHS, *Ajaṇṭā*, cave X, vol. I, pl. 41 et fig. 21; cave XVII, vol. I, pl. 63 et p. 37, fig. 73.

Travaux : L. FEER, *Le Chaddantajātaka*, JA, janv.-févr. 1895, p. 31-85; mai-juin 1895, p. 189-223; J. SPEYER, *Über den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen*, ZDMG, LVII, p. 305-310; A. FOUCHER, *Mélanges S. Lévi*, Paris, 1911, p. 231, ou *The Six-Tusket Elephant*, dans Beginnings of Buddhist Art, Paris-Londres, 1917, p. 185-204. Dans cette étude, M. Foucher montre comment le jātaka en question a évolué de façon parallèle dans les textes littéraires et les documents archéologiques.

1. Le chasseur coupe les défenses de l'éléphant avec un couteau : stances du jātaka pâli.

2. Le chasseur coupe les défenses de l'éléphant avec une scie : médaillon de Bhārhut (IIe siècle avant J.-C.), médaillon d'Amarāvatī, fresque de la grotte X à Ajaṇṭā et bas-relief du Gandhāra (IIe siècle après J.-C.), frise de Goli (IIIe siècle après J.-C.), Lieou tou tsi king (traduit en chinois en 280).

3. L'éléphant scie lui-même ses défenses : commentaire en prose du jātaka pâli (Ve siècle).

4. L'éléphant brise lui-même ses défenses contre un rocher (Kalpadrumāvadāna, Mahāprajñāpāramitāśāstra (traduit en chinois entre 402 et 405).

5. L'éléphant brise lui-même ses défenses contre un arbre : Tsa pao tsang king (traduit en chinois en 472).

6. L'éléphant arrache lui-même ses défenses avec sa trompe : Sūtrālaṃkāra (traduit en chinois vers 410), fresque de la cave XVII à Ajaṇṭā (VIe siècle).

Sur le médaillon de Bhārhut, voir encore LÜDERS, *Bhārhut und buddh. Lit.*, p. 155-159.

tention de faire périr le chasseur en le foulant aux pieds; mais l'éléphant blanc les repoussa avec son corps; il protégea cet homme et eut compassion de lui comme de son propre fils ; après
146 c avoir renvoyé par ses exhortations le troupeau d'éléphants, il demanda tranquillement au chasseur : « Pourquoi m'as-tu décoché une flèche ? » L'autre répondit : « Il me fallait tes défenses ». Aussitôt l'éléphant blanc engagea ses six défenses dans le trou d'une pierre [et les brisa], en sorte que le sang et la chair sortirent en même temps; puis il prit ses défenses avec la trompe et les donna au chasseur.

Bien qu'il soit question ici d'un éléphant, une réflexion s'impose : il faut savoir que cet éléphant n'est pas un animal (*tiryak*) ordinaire [dont l'existence serait due] à la rétribution des actes (*saṃskāravipāka*) ; et, comme une pareille grandeur d'âme ne se trouve pas dans les qualités d'un Arhat, il faut savoir que cet éléphant était un Bodhisattva du Corps de la Loi (*dharmakāyabodhisattva*).

[*Tittiriyaṃ brahmacariyaṃ*] [1]. — Il fut un temps où les hommes

du Jambudvīpa ignoraient le respect dû aux vieillards vénérables (*vṛddhabhadanta*) ; les convertir par des paroles n'était pas possible. Alors le Bodhisattva se transforma en un oiseau *kia p'in chö lo* (kapiñjala ou francolin). Cet oiseau avait deux amis (*mitra*) : un

---

[1] Cet apologue, très célèbre dans le bouddhisme, est intitulé « Vie religieuse du faisan » (en pâli, *Tittiriyaṃ brahmacariyaṃ*; en chinois, *Tche fan hing*). Le Buddha le prêcha à ses moines pour les engager à pratiquer le respect des aînés. L'apologue met en scène trois ou quatre animaux : un oiseau, un singe et un éléphant, auxquels dans certaines sources vient s'adjoindre un lièvre. L'oiseau est, tantôt un faisan (*tittira* en pâli; *tche* (172 et 5) en chinois), tantôt un francolin (*kapiñjala*), tantôt encore l'*Oiseau-To* (36 et 3, ou 196 et 8), sorte de pigeon qui vit dans les déserts de Gobi. Pour fixer leur âge respectif, ces trois animaux se servent d'un grand arbre, soit un nyagrodha (*ficus indica*), soit un pippala (*ficus religiosa*), que certaines sources situent sur les flancs de l'Himavat; d'autres, au bord de la mer.

Une étude comparée des diverses sources permet de les classer de la façon suivante :

1° Trois Vinaya, le Vin. pâli (II, p. 161-162), le Vin. des Mahīśāsaka (T 1421, k. 17, p. 121 a), le Vin. des Dharmaguptaka (T 1428, k. 50, p. 940 a ; reproduit dans T 2121, k. 47, p. 247 b), ainsi que le Tch'ou yao king (T 212, k. 14, p. 686 a) présentent l'apologue sous la forme d'une simple fable.

2° Le Vin. des Mahāsāṃghika (T 1425, k. 27, p. 446 a-b), présente les exploits du faisan et de ses amis sous la forme d'un jātaka, en ce sens que les rôles joués par les héros de la fable sont proposés comme ayant été vécus par le Buddha et ses contemporains au cours d'une existence antérieure. Selon ce Vinaya, l'éléphant n'était autre que le Buddha.

3° Le Vin. des Sarvāstivādin (T 1435, k. 34, p. 242 b-c) et le Mppś (T 1509, k. 12, p. 146 c) présentent également le récit sous forme de jātaka, mais identifient cette fois le faisan au Buddha. En outre, ils développent considérablement l'apologue : les trois animaux, juchés sur le dos l'un de l'autre, partent évangéliser les autres animaux et les hommes.

4° Le *Tittirajātaka* du Jātaka pâli (I, p. 218-219) reproduit, presque mot pour mot, le texte du Vinaya pâli, mais adopte le *samodhāna* du Vin. des Sarvāstivādin en identifiant l'éléphant à Maudgalyāyana, le singe à Śāriputra, et le faisan au Buddha.

5° Le Vin. des Mūlasarvāstivādin (version originale dans *Gilgit Manuscripts*, III, part 3, p. 125-131; version tibétaine dans SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*, p. 302-307) met en scène quatre animaux : un francolin (*kapiñjala*), un lièvre (*śaśa*), un singe (*markaṭa*) et un éléphant (*gaja*), qu'il identifie respectivement (p. 131) au Buddha, à Śāriputra, à Maudgalyāyana et à Ānanda. Ce Vinaya apporte (p. 130) une précision nouvelle : c'est le roi et le peuple de Bénarès qui se convertirent à l'exemple des quatre animaux.

6° Les traditions orales recueillies par Hiuan tsang mettent aussi ce jātaka en relation avec Bénarès. Selon la *Vie* (T 2053, k. 3, p. 235 c) et les *Mémoires* (T 2087, k. 7, p. 906 a) du pèlerin, il y avait, aux environs de Bénarès, un stūpa élevé à la mémoire du Faisan vertueux.

Voir une étude comparée des diverses recensions dans *La conduite religieuse du faisan dans les textes bouddhiques*, Muséon, LIX, 1946, p. 641-653. Pour une excellente représentation figurée, ECKE-DEMIÉVILLE, *Twin Pagodas*, p. 58 et pl. 39 (1). Ne pouvant reproduire ici toutes les sources, je me contente de donner le texte du Vinaya pâli, II, p. 161-162:

Atha kho bhagavā bhikkhū āmantesi: bhūtapubbaṃ bhikkhave Himavantapasse mahānigrodho ahosi, taṃ tayo sahāyā upanissāya vihariṃsu tittiro ca makkaṭo ca hatthināgo ca. te aññamaññaṃ agāravā appatissā asabhāgavuttikā viharanti. atha kho bhikkhave tesaṃ sahāyānaṃ etad ahosi : aho nūna mayaṃ jāneyyāma amhākaṃ jātiyā mahantataraṃ, taṃ mayaṃ sakkareyyāma garukareyyāma māneyyāma pūjeyyāma tassa ca mayaṃ ovāde tiṭṭheyyāmā 'ti. atha kho bhikkhave tittiro ca makkaṭo ca hatthināgaṃ pucchiṃsu : tvaṃ samma kiṃ porāṇaṃ sarasīti. yadāhaṃ sammā chāpo homi nigrodhaṃ antarā satthīnaṃ karitvā atikkamāmi, aggaṅkurakaṃ me udaraṃ chupati. imāhaṃ sammā porāṇaṃ sarāmīti. atha kho bhikkhave tittiro ca hatthināgo ca makkaṭaṃ pucchiṃsu : tvaṃ samma kiṃ porāṇaṃ sarasīti. yadāhaṃ sammā chāpo homi chamāyaṃ nisīditvā imassa nigrodhassa aggaṅkurakaṃ khādāmi. imāhaṃ sammā porāṇaṃ sarāmīti. atha kho bhikkhave makkaṭo ca hatthināgo ca tittiraṃ pucchiṃsu : tvaṃ samma kiṃ porāṇaṃ sarasīti. amukasmiṃ sammā okāse mahānigrodho ahosi, tato ahaṃ ekaṃ phalaṃ bhakkhitvā imasmiṃ okāse vaccaṃ akāsiṃ, tassāyaṃ nigrodho jāto. tadā p'ahaṃ sammā jātiyā mahantataro 'ti. atha kho bhikkhave makkaṭo ca hatthināgo ca tittiraṃ etad avocuṃ : tvaṃ samma amhākaṃ jātiyā mahantataro, taṃ mayaṃ sakkarissāma garukarissāma mānessāma pūjessāma tuyhañ ca mayaṃ ovāde tiṭṭhissāmā 'ti. atha kho bhikkhave

grand éléphant (*mahāhastin*) et un singe (*markaṭa*) ; ils habitaient ensemble sous un arbre *pi po lo* (pippala ou ficus religiosa). Ils se demandèrent un jour : « Nous ignorons qui d'entre nous est le plus âgé ». L'éléphant dit : « Autrefois, quand je vis cet arbre, il me venait en-dessous du ventre (*udara*), et aujourd'hui il a la grandeur que vous voyez; j'en déduis que je dois être l'aîné ». Le singe dit : « Autrefois, accroupi par terre, j'attirais de la main le sommet de cet arbre; j'en déduis que je dois être l'aîné ». L'oiseau dit : « Dans un bois de figuiers, je mangeai un jour un fruit de *pippala*; une graine germa dans mes excréments (*varcas*) et c'est d'elle que provient l'arbre que voici; j'en déduis que je suis de beaucoup plus âgé ». L'oiseau dit encore : « L'ancienneté de mes naissances antérieures (*pūrvajanmapaurāṇa*) me donne droit au respect (*pūjā*) ». Aussitôt le grand éléphant prit le singe sur son dos, l'oiseau se percha sur le singe, et ils partirent se promener. Tous les oiseaux et les quadrupèdes, en les voyant, leur demandaient :

tittiro makkaṭañ ca hatthināgañ ca pañcasu sīlesu samādapesi attanā ca pañcasu sīlesu samādāya vattati. te aññamaññaṃ sagāravā sappatissā sabhāgavuttikā viharitvā kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjiṃsu. etaṃ kho bhikkhave Tittiriyaṃ nāma brahmacariyaṃ ahosi.

ye vaddhaṃ apacāyanti narā dhammassa kovidā
diṭṭheva dhamme pāsaṃsā saṃparāye ca suggatīti.

La plupart des Vinaya ajoutent que l'éléphant plaça le singe sur sa tête et le singe mit le faisan sur son épaule; ils se promenèrent ensemble de village en village et de ville en ville, en prêchant la Loi. Le Vin. des Sarvāstivādin (*l. c.*) continue : Ces trois animaux primitivement éprouvaient de la joie à tuer des êtres vivants (*prāṇātipāta*), à voler (*adattādāna*), à pratiquer l'amour défendu (*kāmamithyācāra*) et à mentir (*mṛṣāvāda*). Ils eurent cette réflexion : « Pourquoi ne renonçons-nous pas à ces mauvais actes ? » Ayant fait cette réflexion, ils renoncèrent au meurtre, au vol, à l'amour défendu et au mensonge; parmi les animaux, il n'en était point de pareils pour observer parfaitement les quatre règles. Après leur mort, ils renaquirent dans les cieux. En ce temps-là, la règle du faisan se propagea et se répandit; elle se manifesta parmi les dieux et les hommes. « Pourquoi donc [se demandèrent-ils] les animaux font-ils le bien et ne pillent-ils plus nos céréales pour se nourrir ? » Et ils eurent encore cette réflexion : « Si les animaux se témoignent ainsi du respect, à combien plus forte raison devrions-nous nous respecter mutuellement ? » Depuis lors, les hommes se témoignèrent mutuellement du respect, pratiquèrent largement la règle du faisan et observèrent soigneusement les cinq moralités (*pañcaśīla*). Après leur mort, ils renaîtront dans les cieux.

« Pourquoi agissez-vous ainsi ? » Ils répondirent : « C'est ainsi que nous rendons respect (*satkāra*) et hommage (*pūjā*) aux aînés ». Les oiseaux et les quadrupèdes acceptèrent la leçon et se mirent tous à respecter [leurs aînés]; ils cessèrent d'empiéter sur les champs de la population et de nuire à la vie des animaux. Les gens trouvaient étrange que tous ces oiseaux et quadrupèdes eussent cessé de nuire. Un chasseur (*lubdhaka*), entré dans la forêt, vit l'éléphant portant le singe, et le singe portant l'oiseau; et il rapporta aux gens du pays que la pratique du respect [mutuel] avait transformé les êtres et que tous ceux-ci s'appliquaient au bien. Les hommes s'en félicitèrent en disant : « Aujourd'hui commence la grande paix; les oiseaux et les quadrupèdes se sont humanisés ». A leur tour, les hommes imitèrent les animaux et pratiquèrent tous le respect [de leurs aînés]. Depuis cet événement ancien jusqu'à ce jour, dix mille générations se sont écoulées; il faut savoir que ce [francolin] était un Bodhisattva du Corps de la Loi.

Enfin, le Bodhisattva du Corps de la Loi, en l'espace d'un instant, se transforme (*pariṇamate*) en d'innombrables corps (*asaṃkhyeyakāya*) et rend hommage (*pūjayati*) aux Buddha des dix régions (*daśadigbuddha*) ; en un instant, il peut créer d'immenses richesses (*apramāṇadhana*) et les donner aux êtres; accordant des sons élevés, modérés ou bas (*agramadhyāvaraśabda*), il peut, en l'espace d'un instant, prêcher la Loi à tous; et le Bodhisattva poursuit ces exercices jusqu'à ce qu'il s'asseye sous l'arbre de l'illumination (*bodhivṛkṣa*). C'est par ces genres d'exercices que le Bodhisattva du Corps de la Loi pratique la perfection de la vertu du don (*dānapāramitāparipūri*).

De plus, il y a trois sortes de dons : 1. le don matériel (*dravyadāna*), 2. le don de l'hommage et du respect (*pūjāsatkāradāna*) ; 3. le don de la Loi (*dharmadāna*). Qu'est-ce que le don matériel ?
Le don matériel consiste à donner sans réserve tous les biens internes **147 a**
(*ādhyātmika*) et externes (*bāhya*) qu'on possède, tels que pierres précieuses et joyaux (*maṇiratna*), vêtements (*vastra*), aliments (*āhāra*), tête (*śiras*), yeux (*nayana*), moelle (*majjā*) et cerveau (*mastaka*). — Le don du respect consiste en des manifestations de respect (*satkāra*) et de vénération (*vandana*) inspirées par une foi pure (*prasādacittaviśuddhi*) : accompagner (*parivāra*) quelqu'un, aller à sa rencontre (*pratyudgamana*), le combler d'éloges (*varṇana*), lui rendre hommage (*pūjana*) et autres choses de ce genre. — Le

don de la Loi, ayant pour objet la beauté du Chemin (*mārga*), consiste à instruire (*uddeśa*), à enseigner (*upadeśa*), à exposer (*bhāṣaṇa*), à disserter (*lapana*), à lever les hésitations (*vicikitsāniḥsaraṇa*), à répondre aux questions (*praśnavyākaraṇa*) et à enseigner aux hommes les cinq préceptes (*pañcaśīla*) : toutes ces instructions données en vue de l'état de Buddha sont nommées don de la Loi. La perfection dans ces trois sortes de don constitue la perfection de la vertu du don.

En outre, trois causes et conditions (*hetupratyaya*) donnent naissance au don : 1. la pureté de la pensée de foi (*prasādacittaviśuddhi*) ; 2. l'objet matériel (*āmiṣadravya*) ; 3. le champ de mérite (*puṇyakṣetra*) [1].

a. Il y a trois sortes de pensées : la pitié (*karuṇā*), le respect (*satkāra*), et le respect uni à la pitié. Donner aux pauvres (*daridra*), aux humbles (*hīna*) et aux animaux (*tiryagyoni*) est un don inspiré par la pitié (*karuṇādāna*) ; donner au Buddha et aux Bodhisattva du Corps de la Loi est un don inspiré par le respect (*satkāradāna*) ; donner aux Arhat aux Pratyekabuddha, vieux (*vṛddha*), malades (*glāna*), pauvres (*daridra*) et fatigués (*ārta*), est un don inspiré à la fois par le respect et la pitié.

b. L'objet donné (*deyadravya*) est pur (*viśuddha*) quand il n'est ni volé, ni dérobé, mais donné en temps voulu (*kāle*), sans recherche de renommée (*yaśas*) ou de gain (*lābha*).

c. La grandeur du mérite (*puṇya*) obtenu provient tantôt de la pensée (*citta*), tantôt du champ de mérite (*puṇyakṣetra*), tantôt de la valeur de l'objet donné :

Il provient d'abord de la pensée, par exemple, quand [cette dernière possède] la quadruple égalité de pensée (*samatācitta*) ou la concentration de la commémoration des Buddha (*buddhānusmṛtisamādhi*) [2]. Ainsi, quand [le Bodhisattva] donne son corps à la

[1] En d'autres termes, trois facteurs concourent à la production du don : 1. le donateur (*dāyaka*) qui s'inspire de motifs de pitié, de respect, ou de pitié unie au respect; 2. la chose donnée (*deya*) qui peut être plus ou moins pure; 3. le bénéficiaire (*pratigrāhaka*), appelé ici « champ de mérite » parce que c'est en lui que le donateur plante son mérite; ce bénéficiaire provoque le don, soit en inspirant la pitié par son malheur, soit en inspirant du respect par ses qualités morales.

[2] Le Mppś a défini plus haut l'égalité de pensée (Traité, I, p. 325-327) et la commémoration des Buddha (Traité, I, p. 409-415).

tigresse (*vyāghrī*) [1], c'est de sa pensée que provient la grandeur de son mérite.

Il y a deux espèces de champs de mérite (*puṇyakṣetra*) : 1. champ de mérite misérable (*karuṇāpuṇyakṣetra*) ; 2. champ de mérite vénérable (*satkārapuṇyakṣetra*). Le champ de mérite misérable provoque des pensées de pitié, tandis que le champ de mérite vénérable provoque des pensées de respect : ce fut le cas pour le roi *A chou k'ie* (Aśoka), [en langue des Ts'in « Sans-souci »], quand il fit au Buddha le don de la terre (*pāṃśupradāna*) [2].

Enfin [la grandeur du mérite] dérive de l'objet donné. Ainsi la femme dont le vin (*madya*) avait troublé l'esprit et qui donna négligemment son collier fait des sept joyaux (*saptaratnamayakeyūra*) au stūpa du buddha Kāśyapa, renaquit, en vertu de ce mérite, parmi les dieux Trāyastriṃśa. Les dons de ce genre sont nommés dons matériels (*dravyadāna*).

[1] Sur le « don du corps » à la tigresse affamée, voir les références dans Traité, I, p. 143, n. 1.

[2] Un jour, le Buddha parcourait avec Ānanda les rues de Rājagṛha. Ils virent en passant deux petits garçons, Jaya et Vijaya, qui s'amusaient à faire une ville en terre, façonnant des maisons et des greniers et faisant des grains avec de la terre, qu'ils plaçaient dans les greniers. Ces deux petits garçons, apercevant le Buddha, furent remplis de joie. Alors Jaya, prenant dans le grenier la terre à laquelle il avait donné le nom de grain, l'offrit respectueusement au Buddha, tandis que Vijaya, les mains jointes, approuvait son compagnon. Le jeune Jaya, ayant fait l'aumône avec de la terre, formula le vœu de pouvoir à l'avenir abriter l'univers entier sous son parasol royal, réciter des gāthā et faire des offrandes. Le Buddha accepta la poignée de terre que le petit garçon lui offrait et se mit à sourire. A Ānanda, qui lui demandait la raison de ce sourire, il expliqua : « Cent ans après mon Nirvāṇa, ce petit garçon sera un saint roi cakravartin, maître de l'un des quatre continents. Dans la ville de Kusumapura (Pāṭaliputra), il sera un roi de la loi correcte, sous le nom d'Aśoka. Ayant partagé mes reliques, il fera 84.000 stūpa précieux pour l'avantage et la prospérité des créatures ».

Cette anecdote, connue sous le nom d'Avadāna du don de la terre (*pāṃśupradānāvadāna*), est racontée dans Divyāvadāna, p. 364-382; Tsa a han, T 99, nº 604, k. 23, p. 161 b-165 b; A yu wang tchouan, T 2042, k. 1, p. 99 a-102 b (tr. Przyluski, *Aśoka*, p. 225-244); A yu wang king, T 2043, k. 1, p. 131 b-135 b; Hien yu king, T 202 (nº 17), k. 3, p. 368 c-369 a. — Iconographie : Foucher, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 517; fig. 255, 256; Longhurst, *Nāgārjunakoṇḍa*, p. 37; pl. 35 b.

IV. NON-EXISTENCE DE LA CHOSE DONNÉE.

Question. — Le don est l'abandon des richesses (*dhanaparityāga*) ; pourquoi dites-vous alors que le don parfait (*paripūrṇa*) ne comporte pas de chose abandonnée (*parityaktadharma*) ?

Réponse. — 1. Il y a deux sortes de dons : le don supramondain (*lokottara*) et celui qui ne l'est pas [1]. Ici, nous parlons du don supramondain, lequel est sans marques (*animitta*) ; étant sans marques, il ne comporte pas de chose abandonnée. C'est pourquoi nous disons que le don parfait ne comporte pas d'abandon.

2. En outre, il ne comporte pas d'abandon parce que l'objet matériel (*āmiṣadravya*) est inexistant (*anupalabdha*) : dans le futur (*anāgata*) et le passé (*atīta*), cet objet est vide (*śūnya*) ; considéré dans le présent (*pratyutpanna*), il ne possède aucune propriété définie (*niyatadharma*). C'est pourquoi nous disons qu'il n'y a pas d'abandon.

3. En outre, l'agent (*kāraka*), quand il abandonne ses richesses, se dit : « Mon aumône possède une grande valeur (*mahāguṇa*) » et, par là, il donne naissance à l'orgueil (*abhimāna*) et aux liens de la soif (*tṛṣṇābandhana*). C'est pourquoi nous disons que [le don parfait] ne comporte pas de chose abandonnée. Puisque rien n'est abandonné, tout orgueil est exclu; l'orgueil étant absent, les
147 b liens de la soif ne naissent pas.

4. En outre, il y a deux sortes de donateurs (*dāyaka*) : le donateur mondain (*laukika*) et le donateur supramondain (*lokottara*). Le donateur mondain abandonne ses richesses (*dhana*), mais n'abandonne pas son don (*dāna*), tandis que le donateur supramondain abandonne à la fois ses richesses et son don. Comment cela ? Parce que l'objet matériel (*āmiṣadravya*) et la notion du don (*dānacitta*) sont, tous deux, inexistants (*anupalabdha*). C'est pourquoi nous disons que le don parfait ne comporte pas d'abandon.

5. Enfin, dans la Dānapāramita, il est dit que trois choses : l'objet donné (*āmiṣa*), le donateur (*dāyaka*) et le bénéficiaire (*pratigrāhaka*), n'existent pas (*anupalabdha*) [2].

[1] Voir ci-dessus, p. 675.

[2] Cf. le passage de la Pañcaviṃśati, p. 264, relatif à la Lokottarā dānapāramitā : *Tatra katamā lokottarā dānapāramitā yaduta trimaṇḍalapariśuddhiḥ. tatra katamā trimandalapariśuddhiḥ. iha bodhisattvo mahāsattvo dānaṃ dadat nātmānam upalabhate pratigrāhakaṃ nopalabhate dānaṃ ca nopalabhate.*

NON-EXISTENCE DE L'OBJET EXTÉRIEUR [1].

1. Controverse avec le réaliste.

Le Réaliste. — Mais ces trois choses doivent être réunies pour qu'il y ait don (cf. p. 663), et vous dites maintenant qu'elles n'existent pas ! Qu'entend-on par perfection de la vertu du don (*dānapāramitāparipūri*), si ce n'est la présence d'un objet matériel (*āmiṣadravya*), d'un donateur (*dāyaka*) et d'un bénéficiaire (*pratigrāhaka*) ? Pourquoi dites-vous que ces trois choses sont inexis-

[1] Dans cette section, le Mppś combat le réalisme du Petit Véhicule (Sarvāstivādin et Sautrāntika) qui croit à l'existence des *rūpa* ou objets matériels. Il faut distinguer deux sortes de *rūpa* : 1. le *rūpa* subtil, c'est-à-dire les atomes (*paramāṇu*), 2. le *rūpa* massif, ou matière grossière constituée par les atomes. D'après les Sautrāntika, le *rūpa* subtil seul est réel, mais le *rūpa* massif, qui n'existe pas à part du *rūpa* subtil, est fictif (*sāṃvṛta*); selon les Sarvāstivādin, les deux *rūpa* sont réels.

Le Mppś commence par s'attaquer au *rūpa* massif, admis par les Sarvāstivādin. Ceux-ci, adoptant les positions de certains hérétiques, Vaiśeṣika et autres, prétendent que le *rūpa* massif (par exemple une pièce d'étoffe) est réel : a) parce qu'il porte un nom (*nāman*), générateur d'une notion (par exemple le nom d'étoffe), b) parce qu'il est le siège de certaines qualités (grandeur et couleur dans le cas d'une étoffe) et la résultante de certaines causes (fils entrant dans la composition de l'étoffe). — Le Mppś, empruntant sa réfutation aux Sautrāntika, fait remarquer : a) qu'il peut y avoir un nom, une notion, sans réalité correspondante (nous avons la notion de corne de lièvre, alors que le lièvre n'a pas de cornes); b) que les qualités que nous découvrons dans les objets n'ont qu'une valeur relative et que ces objets, n'existant pas à part des atomes ultimes de couleur, odeur, saveur et tangible qui les constituent, n'ont qu'une existence nominale.

Puis le Mppś passe à l'attaque de ces atomes ultimes qui, prétendent les Sautrāntika, ne dérivent pas comme l'étoffe d'un complexe de causes et conditions, mais constituent le résultat dernier de l'analyse de la matière. Selon les Sarvāstivādin, l'atome n'est pas étendu — ce n'est qu'un point — et les atomes ne se touchent pas (cf. Kośa, I, p. 89); par contre, d'après les Sautrāntika, l'atome, qui comporte division spatiale (*digbhāgabheda, digvibhāga*), est étendu, et les atomes se touchent en raison même de leur étendue (Kośa, I, p. 89). C'est à cette dernière définition que le Mppś s'attaque principalement; il montre que le concept d'atome étendu est intrinsèquement contradictoire.

Enfin, le Mppś, selon l'esprit du Grand Véhicule, montre que l'objet, pouvant donner naissance à des concepts divers et contradictoires, n'a qu'une valeur subjective, et qu'il est essentiellement vide (*śūnya*).

tantes ? Cependant, l'étoffe (*paṭa*), offerte en don, existe réellement. Pourquoi ?

1er Argument. — Puisque l'étoffe a un nom (*nāman*), il existe une réalité étoffe (*paṭadharma*). Si la réalité étoffe n'existait pas, le nom étoffe n'existerait pas non plus; mais, puisque le nom existe, il y a nécessairement étoffe.

2e Argument. — En outre, l'étoffe est longue (*dīrgha*) ou courte (*hrasva*) ; grossière (*sthūla*) ou fine (*sūkṣma*) ; blanche (*avadāta*), noire (*kṛṣṇa*), jaune (*pīta*) ou rouge (*lohita*) ; elle possède des causes (*hetu*) et des conditions (*pratyaya*) ; elle a un auteur (*kāraka*) et un destructeur (*bhedaka*) ; elle exerce un effet (*phala*) et, selon les propriétés qu'elle possède, elle éveille des notions. — En effet, elle est longue si elle a dix pieds, courte si elle en a cinq; elle est grossière si ses fils (*tantu*) sont gros, fine si ses fils sont minces; elle a la couleur que lui donne la teinture; elle a les fils pour cause et le tissage pour condition; ces causes et conditions étant réunies, il y a une étoffe. Elle a pour agent l'homme de métier, et pour destructeur l'homme qui la déchire; elle a pour effet de protéger le corps contre le froid (*śīta*) et le chaud (*uṣṇa*). Celui qui la trouve éprouve une grande joie (*muditā*) ; celui qui la perd ressent une grande tristesse (*daurmanasya*) ; celui qui en fait cadeau gagne un mérite qui profitera au Chemin (*mārga*) ; celui qui la vole ou la dérobe est tué, exposé sur le marché et, après sa mort, tombe en enfer (*niraya*). Pour ces diverses raisons, nous savons que l'étoffe existe et nous posons un Dharma étoffe.

RÉPONSE :

Réfutation du 1er argument. — Vous dites que la chose existe parce que le nom existe : ce n'est pas exact (*ayukta*) ! Comment cela ? Il y a deux sortes de noms : celui qui répond à une réalité, et celui qui ne répond pas à une réalité. Ainsi, il y a une herbe (*tṛṇa*) nommée *Tchou li* (caurī) — *Caurī*, en langue des Ts'in, se dirait : « La voleuse » — ; bien que cette herbe ne vole pas, ne pille pas et ne soit pas réellement voleuse, elle est pourtant appelée « la voleuse ». Ainsi encore, la corne du lièvre (*śaśaviṣāṇa*) et le poil de la tortue (*kūrmaroma*) ne sont que des noms et sont privés de réalité. Bien que l'étoffe ne soit pas inexistante à la façon de la corne du lièvre ou du poil de la tortue, elle existe [seulement] en raison du complexe des causes et des conditions (*hetupratyayasāmagrī*) et, lorsque ces causes et conditions disparaissent, elle n'existe

plus. Il en va de même pour la forêt (*vana*), le char (*ratha*), etc., qui ont tous un nom, mais sont privés de réalité. Dans un mannequin (*kāṣṭhapuruṣa*), qui porte pourtant le nom d'homme (*puruṣa*), il ne faut pas chercher de propriétés humaines (*puruṣadharma*) ; de même dans l'étoffe, qui elle aussi a un nom, il ne faut pas chercher une réalité étoffe. L'étoffe peut produire, dans l'esprit humain, les causes et conditions (*hetupratyaya*) génératrices d'une notion, car, quand on trouve une étoffe, on se réjouit, tandis que, si on perd une étoffe, on s'attriste. Mais l'étoffe n'est que la cause et condition génératrice d'une notion [et il n'y a pas d'étoffe en soi] [1].

Pour la naissance d'une notion, il peut y avoir deux sortes de causes et conditions : certaines notions dérivent d'une réalité, d'autres, d'une non-réalité, telles que les visions du rêve (*svapnadṛṣṭa*),
la lune réfléchie sur l'eau (*udakacandra*) [2] ou la souche, vue 147 c
dans l'obscurité et qu'on prend pour un homme. De telles dénominations sont issues de non-réalités, mais peuvent provoquer la naissance d'une notion. Le conditionnement n'est pas fixe (*niyata*), et on ne peut pas dire que, parce qu'une notion se produit, il existe une substance correspondante. Dans ce qui existe en vertu des causes et conditions génératrices d'une notion, il ne faut pas chercher une existence réelle. Ainsi, quand l'œil voit la lune réfléchie sur l'eau, une notion se produit qu'on exprime en disant : « C'est la lune », mais la prétendue lune issue de cette notion n'est pas une lune véritable.

Réfutation du 2e argument. — En outre, il y a trois sortes d'existences (*bhāva*) : 1. l'existence relative (*parasparāpekṣikabhāva*), 2. l'existence nominale (*prajñaptibhāva*), 3. l'existence réelle (*dharmabhāva*).

1. Ont une existence relative, par exemple, la longueur (*dīrghatva*) et la petitesse (*hrasvatva*), la qualité d'être « celui-ci » ou d'être « celui-là », etc. En réalité, il n'y a ni longueur ni petitesse, ni objet éloigné, ni objet rapproché; c'est à cause d'une mutuelle relation qu'il est parlé de tout cela. La longueur existe à cause de

1 Sur les rapports entre le nom et la chose qu'il désigne, voir Saṃgraha, p. 118, 174, 237; Tattvasaṃgraha, I, p. 274-366 (*Śabdaparīkṣā*) ; Vigrahavyāvartanī, texte dans Journal of Bihar and Orissa, XXIII, 1937, Part III (en appendice), et traduction de S. YAMAGUCHI, JA, juil.-sept. 1929, p. 1-86; ou de G. TUCCI, *Pre-Diṅnāga*, p. 1-77.

2 Sur le *svapna* et l'*udakacandra*, voir plus haut, Traité, I, p. 364, 373.

la petitesse, et la petitesse existe à cause de la longueur ; « celui-là » existe à cause de « celui-ci », et « celui-ci » existe à cause de « celui-là ». Si je me trouve à l'est d'un objet, il passera pour « occidental » ; si je me trouve à l'ouest, il passera pour « oriental » ; par rapport à un même et unique objet, existent des distinctions (*bheda*) entre est et ouest ; mais, bien qu'elles portent un nom, elles n'ont pas de réalité. Voilà ce qu'on entend par existences relatives ; il ne s'y trouve aucune réalité vraie, et elles ne sont pas comparables aux couleurs (*rūpa*), odeurs (*gandha*), saveurs (*rasa*), tangibles (*spraṣṭavya*), etc.

2. Existence nominale (*prajñaptibhāva*), par exemple, le lait (*kṣīra*) qui possède quatre facteurs : couleur (*rūpa*), odeur (*gandha*), saveur (*rasa*) et tangible (*spraṣṭavya*). Quand ces causes et conditions (*hetupratyaya*) sont réunies, on parle vulgairement (*prajñaptitas*) de lait. Le lait existe, mais non pas de la façon dont les Dharma issus des causes et conditions (*pratītyasamutpannadharma*) existent ; le lait n'existe pas, mais non pas de la façon dont la corne du lièvre (*śaśaviṣāṇa*) et le poil de la tortue (*kūrmaroma*) sont inexistants. C'est seulement en raison du complexe des causes et conditions (*hetupratyayasāmagrī*) qu'on dit vulgairement que le lait existe [1]. Il en va de même pour l'étoffe.

3. En outre, c'est à cause des couleur, odeur, saveur et tangible à l'état d'atomes ultimes (*paramāṇu*) qu'il y a des particules de poils (*romabhāga*) ; à cause des particules de poils, il y a des poils (*roman*) ; à cause des poils, il y a du duvet ; à cause du duvet, il y a des fils (*tantu*) ; à cause des fils, il y a une étoffe (*paṭa*) ; à cause de l'étoffe, il y a un vêtement (*vastra*). — Si les causes et conditions, à savoir la couleur, l'odeur, la saveur et le tangible à l'état d'atomes ultimes faisaient défaut, il n'y aurait pas de particules de poils ; les particules de poils n'existant pas, il n'y aurait pas de poils ; les poils n'existant pas, il n'y aurait pas de duvet ; le duvet n'existant pas, il n'y aurait pas de fils ; les fils n'existant pas, il n'y aurait pas d'étoffe ; l'étoffe n'existant pas, il n'y aurait pas de vêtement.

2. Controverse avec l'atomiste.

L'atomiste. — Il est impossible que tout objet (*dravya*) indistinctement n'existe qu'en vertu du complexe des causes et conditions

1 Comparer Kośa, IX, p. 239.

(*hetupratyayasāmagrī*). Ainsi les atomes ultimes (*paramāṇu*), à cause de leur finesse extrême (*paramaśūkṣmatvāt*), n'ont pas de parties (*bhāga, avayava*), et, n'ayant pas de parties, n'ont pas de complexe (*sāmagrī*). L'étoffe, étant grossière (*sthūla, audārika*), est susceptible d'être rompue (*rūpaṇa*), mais comment l'atome ultime, qui n'a pas de parties, pourrait-il être rompu ?

RÉPONSE :

1. L'extrêmement petit n'existe pas ; c'est par abus qu'on en parle. Pourquoi ? Parce que grossièreté (*sthūlatva*) et subtilité (*sūkṣmatva*) sont des notions relatives (*parasparāpekṣika*). C'est en face du grossier que le subtil existe, et ce subtil a toujours plus subtil que lui.

2. En outre, s'il existait une matière (*rūpa*) à l'état d'atome ultime (*paramāṇu*), elle comporterait la décuple division spatiale (*daśadigbhāgabheda*) [1] ; mais, si elle comportait la décuple division spatiale, il ne pourrait être question d'atome ultime. D'autre part, s'il n'y a pas décuple division spatiale, il ne peut être question de matière [2].

1 Dans son Wei che eul che louen (T 1590, p. 76 a 15), Hiuan tsang rend par *Fang fen* (70 ; 18 et 2) l'expression *digbhāgabheda* de la Viṃśikā (éd. LÉVI, p. 7, l. 19). Le Mppś parle ici du *daśadigbhāgabheda*, décuple division spatiale par rapport aux quatre points cardinaux, aux quatre régions intermédiaires, au zénith et au nadir (cf. Traité, I, p. 446 en note). — Nous venons de voir que, selon les Sautrāntika (cf. Kośa, I, p. 92), l'atome comporte division spatiale ou « étendue ».

2 Le concept d'atome matériel est intrinsèquement contradictoire. L'atome, non susceptible de détérioration, non susceptible de résistance (*pratighāta*), est, par définition, exempt de brisure (*rūpaṇa*) et indivisible (cf. Kośa, I, p. 25). La matière (*rūpa*), au contraire, est essentiellement sujette à la détérioration, à la brisure, en vertu de la définition *rūpaṇād rūpam* (Kośa, I, p. 24).

Si, comme le veulent les Sautrāntika (cf. Kośa, I, p. 89), l'atome est étendu, c'est-à-dire comporte division spatiale, il est divisible, et n'est donc pas un atome.

Si, comme le veulent les Sarvāstivādin (cf. Kośa, I, p.89 ; Siddhi, p. 39), l'atome n'est pas étendu, il apparaîtra semblable à l'espace, au vide, et ne pourra plus être nommé *rūpa*.

Comparer Viṃśikā, p. 7 : *digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvaṃ na yujyate. anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhede sati kathaṃ tadātmakasya paramāṇor ekatvaṃ yokṣyate* : « Ce qui possède division spatiale ne peut constituer une unité. Si l'atome ultime a une partie orientée vers l'est (une autre vers l'ouest) jusqu'à une partie orientée au

3. En outre, si l'atome ultime existait, il y aurait subdivision dans l'espace (*ākāśaparicchedа*) [1]; mais, s'il y a subdivision, il ne peut être question d'atome ultime.

148 a 4. Si l'atome ultime existait, on y trouverait la couleur (*rūpa*), l'odeur (*gandha*), la saveur (*rasa*) et le tangible (*spraṣṭavya*) en fonction de parties (*bhāga*) ; mais, là où la couleur, l'odeur, la saveur et le tangible fonctionnent comme parties, il ne peut être question d'atome ultime [2].

C'est pourquoi, on a beau argumenter sur l'atome ultime, il ne peut être établi. Le sūtra dit : « Toute matière (*rūpa*), qu'elle soit grossière (*audārika*) ou subtile (*sūkṣma*), interne (*adhyātmam*) ou externe (*bahirdhā*), à la considérer en général, est transitoire (*anitya*) et non-substantielle (*anātmaka*) » [3], mais il ne dit pas qu'il existe des atomes ultimes. Ceci s'appelle la vacuité de la division en parties.

3. L'objet, création subjective et vide [4].

1. En outre, pour ceux qui contemplent la vacuité (*śūnyatādarśin*), l'étoffe existe en fonction de la pensée (*cittānuparivartin*).

nadir, avec une pareille diversité d'orientations, comment l'unité de l'atome ultime serait-elle possible ? »

Les théories atomiques du Petit Véhicule sont exposées et réfutées dans Siddhi, p. 44-47.

[1] On a *ākāśa-fen-ts'i* (18 et 2; 210), c'est-à-dire *ākāśaparicchedа* ou *ākāśapravibhāga*, d'après SUZUKI, *Index to the Laṅkāvatāra*, p. 238.

[2] A cela on peut répondre, avec le Kośa, II, p. 148-149 en note, qu'un atome n'existe jamais à l'état isolé, mais qu'on a au minimum des groupes de sept atomes. La molécule de matière dérivée (atome de couleur, ou atome d'odeur, etc.) comporte 1379 atomes, et comme toute matière dérivée possède couleur, odeur, saveur et tangible, ce chiffre doit être multiplié par quatre pour obtenir la plus petite partie de matière existant à l'état isolé.

[3] Cf. Vinaya, I, p. 14 ; Saṃyutta, II, p. 252, 253 ; III, p. 47, 68, 80, 89 ; IV, p. 382 : *Yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannam ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na me so attā 'ti.*

[4] Ce paragraphe semble s'inspirer en partie du « Sūtra des quatre savoirs » en grande vogue dans l'école idéaliste; cf. Saṃgraha, p. 104-105, 250-252, 19*-20*; A p'i ta mo tsa tsi, T 1606, k. 5, p. 715 b 19-715 c 1; Siddhi, p. 421-423. Le Bodhisattva qui possède quatre savoirs se rend compte de l'irréalité des objets extérieurs :

1o *Viruddhavijñānanimittatvajñāna* : il sait qu'un même objet peut donner naissance à des notions absolument opposées.

Ainsi ces contemplatifs (*dhyāyin*) voient l'étoffe comme étant terre (*pṛthivī*), eau (*ap-*), feu (*tejas*) ou vent (*vāyu*), comme étant bleue (*nīla*), jaune (*pīta*), blanche (*avadāta*), rouge (*lohita*) ou absolument vide (*atyantaśūnya*) [1]. Et ils peuvent contempler de la même façon les dix vues en totalité de l'objet (*kṛtsnāyatana*) [2].

[*Dārukkhandhakasutta*] [3]. — Ainsi, le Buddha, qui résidait alors sur le Gṛdhrakūṭaparvata, se rendit un jour, avec l'assemblée

2o *Anālambanavijñaptyupalabdhitvajñāna* : il sait qu'on peut avoir des notions qui ne répondent à aucune réalité.

3o *Aprayatnāviparītatvajñāna* : il sait que, si l'objet était réel, sa connaissance n'exigerait pas d'effort et ne serait pas sujette aux méprises.

4o *Trividhajñānānukūlatvajñāna* : il sait que l'objet peut se plier aux exigences de trois sortes d'esprits : *a.*) apparaître tel qu'ils le désirent aux Bodhisattva et aux extatiques doués de la maîtrise en pensée (*cetovaśitā*); *b.*) apparaître aux Yogin doués de *śamatha* et *vipaśyanā*, au moment où ils y réfléchissent; *c.*) ne plus apparaître du tout aux saints qui ont conquis le savoir exempt de concepts (*nirvikalpakajñāna*).

[1] Les extatiques (*dhyāyin*), qui pratiquent l'extase (*dhyāna*), obtiennent une maîtrise en pensée (*cetovaśitā*), une aptitude mentale (*cittakarmaṇyatā*), qui les rend capables de faire apparaître les choses telles qu'ils les désirent, par la seule force de leur aspiration (*adhimuktibala*) : ils changent la terre en eau, etc. Cf. Madh. avatāra, p. 163 (tr. LAV., Muséon, 1910, p. 346-347); Saṃgraha, p. 106 en note. — Le pouvoir de l'extatique est décrit, dans la Bodh. bhūmi, p. 352, de la façon suivante : *yathepsitaṃ ca sarvarddhikāryaṃ karoti, sarvapraṇidhānāni cāsya yathākāmaṃ samṛdhyanti, yadyad eva vastu yathādhimucyate tat tathaiva bhavati* : « Il accomplit tous les miracles selon ses souhaits, tous ses vœux aboutissent selon ses désirs; tout objet devient pour lui exactement tel qu'il le veut ».

[2] Ces dix *kṛtsnāyatana* sont étudiés dans Kośa, VIII, p. 213-215.

[3] Cf. le *Dārukkhandhakasutta* de l'Aṅguttara, III, p. 340-341 (tr. HARE, *Gradual Sayings*, III, p. 240-241), du Tsa a han, T 99, no 494, k. 18, p. 128 c-129 a, et du Kośa, II, p. 147. Mais, selon la version canonique, ce sūtra fut prononcé par Śāriputra et non par le Buddha. Voici le texte pâli :

1. *Evaṃ me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ āyasmā Sāriputto Rājagahe viharati Gijjhakūṭe pabbate. Atha kho āyasmā Sāriputto pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaraṃ ādāya sambahulehi bhikkhūhi saddhiṃ Gijjhakūṭā pabbatā orohanto addasa aññatarasmiṃ padese mahantaṃ dārukkhandhaṃ, disvā bhikkhū āmantesi : — Passatha no tumhe āvuso amuṃ mahantaṃ dārukkhandhan ti ? Evaṃ āvuso ti.*

2. *Ākaṅkhamāno āvuso bhikkhu iddhimā cetovasippatto amuṃ dārukkhandhaṃ paṭhavī tveva adhimucceyya. Taṃ kissa hetu ? Atthi āvuso amusmiṃ dārukkhandhe paṭhavidhātu, yaṃ nissāya bhikkhu iddhimā cetovasippatto amuṃ dārukkhandhaṃ paṭhavī tveva adhimucceyya.*

3. *Ākaṅkhamāno āvuso bhikkhu iddhimā cetovasippatto amuṃ dārukkhan-*

des bhikṣu, à la ville de Rājagṛha. Au milieu du chemin, apercevant un grand morceau de bois (corriger *ta houei* « grande eau » en *ta mou* « grand morceau de bois ou *mahādāruskandha* »)[1], le Buddha y étendit sa natte (*niṣadana*), s'assit dessus et dit aux bhikṣu : « Un bhikṣu, entré en extase (*dhyānapraviṣṭa*) et doué de la maîtrise en pensée (*cetovaśiprāpta*), pourrait changer ce grand morceau de bois (lire *ta mou*) en terre (*pṛthivī*), et ce serait de la vraie terre. Pourquoi ? Parce que l'élément terre existe dans le bois. Il pourrait aussi le transformer en eau (*ap-*), en feu (*tejas*), en vent (*vāyu*), en or (*suvarṇa*), en argent (*rājata*) et en toutes sortes de matières précieuses (*nānāvidharatnadravya*) ; et tout cela serait vrai. Pourquoi ? Parce que les éléments (*dhātu*) de toutes ces choses existent dans le bois (lire *mou*) ».

2. De plus, c'est comme dans le cas d'une jolie femme : le voluptueux (*kāmeṣu mithyācārin*) qui la voit la prend pour une pure merveille et son cœur s'attache à elle ; l'ascète adonné à la contemplation de l'horrible (*aśubhabhāvanā*), en regardant cette femme, y découvre toutes sortes de défauts, sans aucune beauté ; sa rivale, quand elle la voit, éprouve de la jalousie (*īrṣyā*), de la haine (*dveṣa*) et des mauvais sentiments ; ses yeux ne veulent point la voir, comme

dhaṃ āpo tveva adhimucceyya ... pe ... tejo tveva adhimucceyya ... vāyo tveva adhimucceyya ... subhan tveva adhimucceyya ... asubhan tveva adhimucceyya. Taṃ kissa hetu ? Atthi āvuso amusmiṃ dārukkhandhe asubhadhātu, yaṃ nissāya bhikkhu iddhimā cetovasippatto amuṃ dārukkhandhaṃ asubhan tveva adhimucceyyā ti.

Ce texte n'est pas le seul à signaler la puissance de la volonté (*adhimuktibala*) dans le Yogin doué de maîtrise en pensée (*cetovaśitā*). Le Saṃyutta, I, p. 116, remarque que le Buddha pourrait, s'il le voulait, transformer l'Himālaya en or : *ākaṅkhamāno ca pana bhante Bhagavā Himavantaṃ pabbatarājaṃ suvaṇṇaṃ tveva adhimucceyya, suvaṇṇañ ca pan' assā ti.* — Le Kathāvatthu, II, p. 608, raconte que le saint Pilindavaccha transforma en or le palais de Bimbisāra : *āyasmā Pilindavaccho rañño Māgadhassa Seniyassa Bimbisārassa pāsādaṃ suvaṇṇan tveva adhimucci suvaṇṇo ca pana āsi.*

[1] La lecture du Taishô : *Ta houei* (37 ; 85), « Grande pièce d'eau », est inadmissible. Il semble absurde que le Buddha ait étendu sa natte sur une pièce d'eau ; qu'il proclame ensuite, comme un fait extraordinaire, la possibilité de transformer cette pièce d'eau en eau. Toutes ces absurdités disparaissent si on adopte la variante *Ta mou* (37 ; 75), « Grand morceau de bois » : cette variante est attestée dans les éditions des Yuan, des Ming et des Sung, ainsi que dans le Tempyo Mss du monastère *Ishiyama-dera* ; d'aillenrs c'est la lecture adoptée dans les recensions pâlie et chinoise du *Dārukkhandhakasutta*.

si elle était laide[1]. — En regardant cette femme, le voluptueux éprouve du plaisir (*sukha*) ; le jaloux, de la douleur (*duḥkha*) ; l'ascète trouve le Chemin (*mārga*) ; l'homme sans parti-pris ne ressent pour elle ni attraction ni répulsion : c'est comme s'il voyait de la terre ou du bois. Si cette beauté était vraiment pure, les quatre hommes qui la regardent devraient tous la voir belle (*śubha*) ; si elle était vraiment laide, ils devraient tous la voir laide (*aśubha*). Mais, [comme ce n'est pas le cas], nous savons que la beauté et la laideur sont dans la pensée (*citta*) et qu'à l'extérieur (*bahirdhā*) il n'y a rien de fixe (*niyata*) : c'est comme si on regardait le vide (*śūnya*).

3. Enfin, parce qu'on trouve dans l'étoffe les dix-huit vacuités (*aṣṭadaśaśūnyatā*), elle apparaît vide (*śūnya*) à l'examen ; étant vide, elle est inexistante (*anupalabdha*). De même toutes les richesses (*āmiṣadravya*) issues de causes (*pratītyasamutpanna*), sont vides (*śūnya*) et absolument inexistantes (*atyantānupalabdha*).

[1] Si l'objet était réel, il ne serait pas l'objet de conceptions diamétralement opposées, mais il serait vu par tout le monde de la même manière. Or les conceptions relatives à un même objet varient selon les catégories ou les dispositions des sujets qui le perçoivent. Pour illustrer la chose, les textes ont surtout recours à deux exemples : celui de la femme et celui de l'eau.

Une même femme est une beauté pour son amant, un squelette affreux pour l'ascète, une horreur pour sa rivale, un morceau friand pour le chien, etc. Une stance célèbre, citée dans le commentaire du Saṃgraha, p. 106 en note, et dans le Sarvadarśanasaṃgraha, éd. de l'Ānandāśrama, p. 12, dit très bien :

Parivrāṭkāmukaśunām ekasyāṃ pramadātanau /
kuṇapaḥ kāminī bhakṣya iti tisro vikalpanāḥ //

« L'ascète, l'amant et le chien, par rapport à un même corps féminin, ont trois conceptions différentes : pour l'ascète, c'est un cadavre ; pour l'amant, c'est une maîtresse ; pour le chien, c'est un bon morceau ».

Quant à l'exemple de l'eau, voici comment le commentaire du Saṃgraha, p. 105 en note, l'expose : « Là où les Preta, par la force de la rétribution de leurs actes, voient une rivière remplie de pus, les animaux — poissons, etc. — voient une boisson, une demeure, et ils s'y installent. Les hommes y voient une eau savoureuse, pure et limpide ; ils l'utilisent pour se laver, se désaltérer et se baigner. Quant aux dieux recueillis dans la sphère d'infinité d'espace, ils n'y voient que l'espace, car ils n'ont plus de sensations physiques. Or, il est impossible d'avoir ainsi plusieurs connaissances opposées l'une à l'autre sur une seule et même chose, si cette chose est réelle ». — Le même exemple est utilisé encore dans le Madh. avatāra, p. 164, l. 12 (tr. Muséon, 1910, p. 348), la Viṃśikā, p. 4, l. 2-6 ; le Nyāyavārttika, p. 528, l. 12.

V. NON-EXISTENCE DU DONATEUR [1].

Pourquoi le donateur (*dāyaka*) est-il inexistant ? Parce que, comme l'étoffe (*paṭa*), il existe en raison du complexe des causes et conditions (*hetupratyayasāmagrī*). Si on examine l'étoffe partie par partie (*bhāgaśaḥ*), on voit qu'elle est inexistante; il en est de même pour le donateur. On appelle corps (*kāya*) une [portion] d'espace (*ākāśa*) enfermée dans les quatre grands éléments (*mahābhūta*) ; lorsque ce corps pense, remue et agit, lorsqu'il marche, s'arrête, s'assied ou se lève, on parle vulgairement (*prajñaptitaḥ*) d'homme (*pudgala*). Mais à considérer celui-ci partie par partie, il est inexistant (*anupalabdha*).

En outre, dans tous les agrégats (*skandha*), éléments (*dhātu*) et bases de la connaissance (*āyatana*), l'Ātman fait défaut. Puisque l'Ātman n'existe pas, le donateur n'existe pas. Pourquoi ? Parce que l'Ātman reçoit toutes espèces de désignations (*nāmasaṃketa*) : homme (*manuṣya*), dieu (*deva*), mâle (*puruṣa*), femelle (*strī*), donateur (*dāyaka*), bénéficiaire (*pratigrāhaka*), homme souffrant (*duḥkhasaṃvedin*), homme heureux (*sukhasaṃvedin*), animal (*tiryagyoni*), etc.; ce ne sont là que les noms (*nāman*), on n'y trouve aucune vraie réalité (*bhūtadharma*).

Question. — Si le donateur n'existe pas, qui est ce Bodhisattva **148 b**
qui pratique la vertu du don (*dānapāramitā*) ?

Réponse. — C'est une simple dénomination (*nāmasaṃketa*) existant en raison du complexe des causes et conditions (*hetupratyayasāmagrī*), mais sans plus de réalité vraie qu'une maison (*gṛha*) ou qu'un char (*ratha*).

NON-EXISTENCE DE L'ĀTMAN.

1. L'Ātman n'est pas objet de connaissance.

Question. — Pourquoi l'Ātman n'existe-t-il pas ?

Réponse. — Nous l'avons déjà dit plus haut [quand nous expliquions la formule] : *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye* (cf. Traité, I, p. 67-69), mais il faut ici nous répéter.

Le Buddha a parlé de six connaissances (*vijñāna*) : 1. La connaissance de l'œil (*cakṣurvijñāna*) et les Dharma associés à la connaissance de l'œil (*cakṣurvijñānasaṃprayuktakadharma*) prennent ensemble pour objet (*ālambana*) la couleur (*rūpa*), mais ne portent pas sur les maisons (*gṛha*), les villes (*nagara*) et autres fictions nominales de tous genres; 2-5. De même aussi les connaissances de l'oreille, du nez, de la langue et du corps (*śrotraghrāṇajihvākāyavijñāna*) [portent respectivement sur le son (*śabda*), l'odeur (*gandha*), la saveur (*rasa*) et le tangible (*spraṣṭavya*)] ; 6. La connaissance mentale (*manovijñāna*) et les Dharma associés à la connaissance mentale (*manovijñānasaṃprayuktakadharma*) connaissent l'œil (*cakṣus*), la couleur (*rūpa*), la connaissance de l'œil (*cakṣurvijñāna*), et ainsi de suite jusque : ils connaissent l'esprit (*manas*), les Dharma et la connaissance mentale (*manovijñāna*) [1].

[1] Dans cette section, le Mppś combat la croyance à l'âme (*ātmavāda*), la croyance à la personnalité (*pudgalavāda*), qui trouve des adhérents, non seulement parmi les hérétiques, mais encore parmi certains bouddhistes, notamment les Vātsīputrīya-Sāṃmatīya (cf. plus haut, Traité, I, p. 43, n. 3). La réfutation présentée ici par le Mppś est remarquablement conduite et nous change un peu des banalités qui ont cours chez les adversaires de l'Ātmavāda, lesquels se plagient à l'envi :

Sources canoniques et post-canoniques : Vinaya, I, p. 13-14; Milinda, p. 25 sq.; Kathāvatthu, I, p. 1. Sarvāstivādin et Vaibhāṣika : Vijñānakāya dans L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya*, EA, p. 358-376; Kośa, ch. IX, p. 227-302.

Madhyamika : Madh. kārikā et vṛtti, p. 340-381; Catuḥśataka, éd. P. VAIDYA, p. 83-89 (tr. p. 138-142), éd. BHATTACHARYA, p. 69-101; Madh. avatāra, p. 233-287 (tr. LAV, Muséon, 1911, p. 282-328); Bodhicaryāvatāra, IX, v. 73, et Pañjikā, p. 471-484.

Vijñānavādin : Sūtrālaṃkāra, éd. LÉVI, p. 154-160 (tr. LÉVI, p. 259-265); Siddhi, p. 14-15; Tattvasaṃgraha, I, p. 125-130 (tr. S. SCHAYER, *Kamalaśīlas Kritik des Pudgalavāda*, RO, VIII, 1932, p. 68-93; tr. JHA, I, p. 217-226).

Il est à remarquer que le Mppś, attribué à tort ou à raison à Nāgārjuna, ne manifeste, dans sa réfutation de l'Ātman, aucune ressemblance spéciale avec les Madh. kārikā de Nāgārjuna, et, pour tout dire, semble les avoir négligées, alors qu'en d'autres endroits il y a eu fréquemment recours (cf. Traité, I, p. 36, 37, 69, 367, 378, 396). On a déjà constaté plus haut (Traité, I, p. 614 en n.) que le Mppś s'écarte, sur certains points, des doctrines des Madh. kārikā.

[1] Selon le Kośa, IX, p. 238, les Vātsīputrīya croient que l'Ātman ou Pudgala est connu par la connaissance visuelle. Lorsque la connaissance visuelle, disent-ils, connaît la couleur et la figure, c'est-à-dire le corps, elle discerne en seconde ligne le Pudgala (*cakṣurvijñeyāni rūpāṇi pratītya pudgalaṃ prativibhāvayati*). — Le Mppś établit ici que l'objet propre des six connaissances est vide et ne constitue pas un Ātman; il ajoutera qu'il n'y a pas de septième connaissance pour connaître l'Ātman. Cette difficulté amènera plus tard

Les choses qui sont l'objet (*ālambana*) de ces connaissances (*vijñāna*) sont toutes vides (*śūnya*), impersonnelles (*anātman*) et périssent après leur naissance (*utpannaniruddha*) ; elles ne sont pas autonomes (*svatantra*).

Aux Dharma inconditionnés (*asaṃskṛtadharma*) [1] on ne peut non plus attribuer d'Ātman, car ils n'éprouvent ni douleur (*duḥkha*) ni bonheur (*sukha*). S'il fallait un Ātman en tout cela, il devrait y avoir une septième connaissance pour connaître cet Ātman ; mais ce n'est pas le cas. Donc nous savons qu'il n'y a pas d'Ātman.

2. Controverse avec le personnaliste.

Le Personnaliste. — Comment savez-vous qu'il n'y a pas d'Ātman ?

1er Argument. — Chaque homme en particulier conçoit l'idée d'Ātman par rapport à sa propre personne (*svakāya*), et non pas par rapport à celle d'autrui. Si donc il considère faussement comme Ātman le Non-ātman (*anātman*) de sa propre personne, il devrait aussi considérer faussement comme Ātman le Non-ātman de la personne d'autrui [2].

2e Argument. — S'il n'y a pas d'Ātman intérieur (*adhyātma*), [étant donné que] la connaissance des couleurs naît et périt d'instant en instant (*kṣaṇotpannaniruddha*), comment distingue-t-on et connaît-on la couleur bleue (*nīla*), jaune (*pīta*), rouge (*lohita*) ou blanche (*avadāta*) ?

3e Argument. — S'il n'y a pas d'Ātman, et puisque les connaissances humaines actuelles (*pravṛttivijñāna*), naissant et périssant toujours à nouveau, disparaissent toutes avec la vie du corps, qui donc a partie liée avec les actes — péchés (*āpatti*) ou mérites

l'école idéaliste à poser une septième connaissance, qu'ils appellent le *kliṣṭamanas*. Souillé par la croyance au Moi, ce *kliṣṭamanas* a pour objet la Connaissance-réceptacle (*ālayavijñāna*) qu'il prend à tort pour un Ātman (cf. Saṃgraha, p. 16-22 ; Triṃśikā, p. 22-24 ; Siddhi, p. 225-288).

1 Ces Dharma *asaṃskṛta* sont l'espace (*ākāśa*), la destruction (= Nirvāṇa) due à la sapience (*pratisaṃkhyānirodha*) et la destruction qui n'est pas due à la sapience (*apratisaṃkhyānirodha*) ; cf. Kośa, I, p. 8.

2 En d'autres termes, l'Ātman existe parce que nous avons conscience du Moi par opposition au Soi du voisin et que nous ne confondons jamais notre Ātman avec celui d'autrui. La conscience intime de notre propre personnalité doit correspondre à quelque chose de réel,

(*puṇya*) — ? Qui endure la douleur (*duḥkha*) ou le bonheur (*sukha*) ? Qui est libéré (*vimukta*) ?

Pour toutes ces raisons internes, nous savons que l'Ātman existe.

RÉPONSE :

Réfutation du 1er argument. — 1. La difficulté nous est commune, car si l'homme concevait l'idée d'Ātman par rapport à la personne d'autrui, il faudrait encore demander pourquoi il ne conçoit pas l'idée d'Ātman par rapport à sa propre personne [1].

2. En outre, les cinq agrégats (*skandha*), étant nés des causes et conditions (*pratītyasamutpanna*), sont vides (*śūnya*) et ne sont pas Ātman [2]. Mais, en raison de l'ignorance (*avidyā*), naissent les vingt sortes de *satkāyadṛṣṭi* (croyance au moi et au mien) [3]. Cette *satkāyadṛṣṭi* naît en relation (*prabandha*) avec les cinq agrégats.

1 Āryadeva a rencontré l'objection dans son Catuḥśataka, v. 228 (cité dans Madhvṛtti, p. 199) :

> *yas tavātmā mamānātmā tenātmā niyamān na saḥ,*
> *nanv anityeṣu bhāveṣu kalpanā nāma jāyate.*

« Ce qui est Moi pour toi est Non-moi pour moi ; donc il n'est pas certain qu'il s'agisse là d'un Moi. N'est-ce pas sur des choses impermanentes que surgissent les hypothèses ? »

2 Pour comprendre la discussion qui va suivre, il faut se rappeler que l'idée du Moi porte sur les cinq *skandha*, éléments constitutifs de la personnalité, à savoir : matière ou corps (*rūpa*), conscience (*saṃjñā*), sensation (*vedanā*), volition (*saṃskāra*) et connaissance (*vijñāna*). Une expression synonyme est celle de « Noms-et-forme » (*nāmarūpa*) que le Mppś emploiera plus loin. Les *Nāman* sont les quatre *skandha* immatériels : conscience, sensation, volition et connaissance ; le *Rūpa* est le *skandha* matériel, le corps ou la matière.

3 La *satkāyadṛṣṭi*, d'étymologie obscure (cf. Kośa, V, p. 15, n. 2), désigne la croyance au moi et au mien (*ātmātmīyagrāha*). Voir à son sujet Majjhima, III, p. 17 ; Saṃyutta, III, p. 16 ; Vibhaṅga, p. 364 ; Dhammasaṅgaṇi, p. 220 ; Paṭisaṃbhidā, I, p. 143-149 ; Mahāvyutpatti, no 4684-4704 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 8, p. 36-40 (tr. J. RAHDER, *La satkāyadṛṣṭi d'après Vibhāṣā, 8*, dans MCB, I, 1931-32, p. 227-239) ; Kośa, V, p. 15-17 ; Siddhi, p. 348.

La *satkāyadṛṣṭi* prend pour *ātman* tantôt les cinq *skandha*, tantôt un des *skandha* ; elle présente vingt aspects, ou vingt « pointes », sur lesquels les scolastiques ne sont pas d'accord ; le système pâli compte quatre aspects différents pour chacun des cinq *skandha* : 1. le *rūpa* est l'*ātman* ; 2. l'*ātman* est muni de *rūpa* ; 3. le *rūpa* est dans l'*ātman* ; 4. l'*ātman* est dans le *rūpa*, et ainsi de suite pour chacun des quatre autres *skandha*. Le système de l'Abhidharma, exposé dans la Mahāvyutpatti et la Vibhāṣā (*l. c.*), est plus compliqué,

Puisqu'elle naît de ces cinq agrégats, ce sont ces cinq agrégats, et non la personne d'autrui, qu'on considère comme étant l'Ātman. Cela est dû aux imprégnations (*vāsanā*) de l'[ignorance].

3. En outre, s'il y avait un Ātman [quelconque], l'Ātman d'un tiers pourrait exister; mais, sans même savoir si votre Ātman à vous existe ou n'existe pas, vous m'interrogez sur l'Ātman d'un tiers. C'est comme si quelqu'un, interrogé sur la corne du lièvre (*śaśaviṣāṇa*), répondait qu'elle est pareille à la corne du cheval (*aśvaviṣāṇa*). Si la corne du cheval existait réellement, on pourrait y recourir pour établir [l'existence] de la corne du lièvre; mais, si la corne du cheval est encore plus incertaine (*avyakta*), comment peut-on y recourir pour établir la corne du lièvre ?

4. En outre, c'est parce que l'homme conçoit l'idée d'Ātman par rapport à sa propre personne qu'il affirme lui-même l'existence de l'Ātman. Mais vous parlez d'un Ātman universel (*vyāpin*), qu'il faudrait aussi attribuer aux autres personnes. C'est pourquoi on ne peut pas dire que le fait de concevoir l'idée d'Ātman par rapport à sa personne à soi, et non pas par rapport à celle d'autrui,
148 c prouve l'existence de l'Ātman.

5. En outre, il est des hommes chez qui l'idée d'Ātman naît par rapport à autre chose [qu'à eux-mêmes] : ainsi les contemplatifs hérétiques (*tīrthikadhyāyin*), utilisant la vue-en-totalité de la terre (*pṛthivīkṛtsnāyatana*), voient la terre comme étant l'Ātman et l'Ātman comme étant la terre [1]. Et de même aussi [pour les autres choses] : eau, feu, vent et vide. Mais, c'est par méprise (*viparyāsa*) qu'on conçoit l'idée d'Ātman par rapport à autrui.

6. En outre, il est des circonstances (*samaya*) où l'on conçoit l'idée du Moi par rapport à autrui.

[*L'homme dont les membres sont remplacés par ceux d'un cadavre*] [2]. — Ainsi, un homme, qui avait été chargé d'aller au

[1] Sur le pouvoir de ces contemplatifs, voir ci-dessus, p. 731.

[2] Dans sa version de cette histoire macabre, le Mppś est très proche du Tchong king siuan tsa p'i yu king, T 208, nº 3, k. 1, p. 531 c-532 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 72-74). L'histoire est brièvement résumée dans le King liu yi siang, T 2121, k. 46, p. 241 a-b. — Selon la légende d'Aśoka, la victime de l'aventure fut un fils de famille, originaire de Mathurā : il était entré en religion sous Upagupta, mais avait décidé de rentrer dans le monde; en retournant chez lui, il avait fait halte, pour la nuit, dans un temple de deva, où deux yakṣa lui apparurent et substituèrent son corps à celui d'un cadavre. Le lendemain, il retourna auprès d'Upagupta et, complètement détaché de

loin, se trouvait passer seul la nuit dans une maison déserte. Au milieu de la nuit, un démon qui portait sur ses épaules un homme mort, vint le déposer devant lui; puis un autre démon accourut à la poursuite du premier et lui fit des reproches avec colère, disant : « Cet homme mort m'appartient; comment serait-ce toi qui l'as apporté ici ? » Le premier démon répondit : « Il est ma propriété; c'est moi qui l'ai pris et apporté moi-même ». Le second démon reprit : « C'est bien moi qui ai apporté ici cet homme mort ». Ces deux démons, empoignant chacun le cadavre par une main, se le disputèrent. Le premier démon dit : « Il y a ici un homme que l'on peut interroger ». Le second démon se mit à l'interroger : « Qui a apporté ici cet homme mort ? » L'homme se fit la réflexion suivante : « Ces deux démons sont très forts; que je dise la vérité ou que je mente, ma mort est certaine et, dans l'un et l'autre cas, je ne saurais l'éviter. A quoi bon mentir ? » Il déclara donc que c'était le premier démon qui avait apporté [le cadavre].

Aussitôt le second démon, très en colère, lui saisit la main qu'il arracha et jeta à terre, mais le second démon prit un bras du cadavre et le lui adapta en frappant dessus. De même il substitua à son corps les deux bras, les deux pieds, la tête et les côtes [du cadavre]. Puis les deux démons dévorèrent ensemble le corps de l'homme qu'ils avaient remplacé [par celui du cadavre], et, après s'être essuyé la bouche, ils s'en allèrent.

L'homme fit alors cette réflexion : « Le corps qu'ont fait naître mon père et ma mère, j'ai vu de mes yeux ces deux démons le dévorer entièrement; maintenant mon corps présent est tout entier constitué par la chair d'un autre. Ai-je maintenant bien sûrement un corps, ou n'ai-je plus de corps ? Si je crois en avoir un, c'est entièrement le corps d'un autre; si je crois n'en point avoir, voici cependant un corps qui est bien visible ». Quand il eut ainsi réfléchi, il ressentit un grand trouble d'esprit et fut comme un homme qui a perdu la raison.

Le lendemain matin, il se remit en route et partit; étant arrivé au royaume dont il a été question plus haut, il vit auprès d'un stūpa bouddhique une assemblée de religieux auxquels il ne sut demander autre chose sinon de lui dire si son corps existait ou non.

son corps, atteignit l'état d'Arhat : cf. A yu wang tchouan, T 2042, k. 6, p. 123 b (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 381-382); A yu wang king, T 2043, k. 9, p. 165 b.

Les bhikṣu lui demandèrent : « Quel homme es-tu ? » Il répondit : « Je ne sais même pas si je suis un homme ou si je ne suis pas un homme ». Il narra alors au long à cette assemblée ce qui s'était passé auparavant. Les bhikṣu dirent : « Cet homme connaît par lui-même la non-existence du moi ; facilement il obtiendra d'être sauvé ».

S'adressant à lui, ils lui dirent : « Ton corps, depuis l'origine jusqu'à aujourd'hui, fut toujours privé d'Ātman et ce n'est pas seulement en arrivant à maintenant [qu'il en est ainsi] ; c'est simplement parce que les quatre grands éléments étaient combinés ensemble que tu pensais : c'est mon corps. Entre ton corps d'autrefois et celui d'aujourd'hui, il n'y a pas de différence ». Les bhikṣu le convertirent au Chemin (*mārga*) ; il trancha ses passions (*kleśa*) et devint aussi Arhat.

Ainsi donc, il est des circonstances où l'on conçoit l'idée du Moi par rapport à autrui. Mais, sous prétexte qu'il est des distinctions entre « celui-là » et « celui-ci », on ne peut pas dire qu'il y a un Moi.

7. Enfin, la vraie nature (*bhūtasvabhāva*) de l'Ātman ne peut être établie avec précision (*niyama*) ; on ne peut pas établir s'il est éternel (*nitya*) ou transitoire (*anitya*), autonome (*svatantra*) ou non-autonome (*asvatantra*), actif (*kāraka*) ou inactif (*akāraka*),
149 a matériel (*rūpin*) ou immatériel (*arūpin*), et autres caractères (*nimitta*) de ce genre. Là où il y a caractère (*nimitta*), il y a réalité (*dharma*) ; mais, sans caractère, pas de réalité. Puisque l'Ātman n'a pas de caractère, nous savons qu'il n'existe pas.

a. Si l'Ātman était éternel (*nitya*), le péché de meurtre (*vadhāpatti*) n'existerait pas. Pourquoi ? Le corps (*kāya*) peut être tué parce qu'il est transitoire, tandis que l'Ātman serait indestructible parce qu'éternel.

Question. — Sans doute, l'Ātman, qui est éternel, ne peut pas être tué, mais rien qu'à tuer le corps, il y a péché de meurtre.

Réponse. — Si tuer le corps était un meurtre, [pourquoi] est-il dit dans le Vinaya que le suicide (*ātmavadha*) n'est pas un meurtre [1] ? Le péché (*āpatti*) et le mérite (*puṇya*) résultent res-

pectivement du mal fait à autrui (*paraviheṭhana*) ou du bien fait à autrui (*parahita*). Ce n'est pas en soignant son propre corps ni en tuant son propre corps qu'on gagné un mérite ou qu'on commet un

1 Je doute fort qu'il soit dit textuellement dans le Vinaya que « le suicide n'est pas un meurtre », mais il est certain que le bouddhisme n'a jamais condamné le suicide comme tel. C'est à tort, semble-t-il, que M. L. de La Vallée Poussin, dans son article *Suicide* paru dans ERE, XII, p. 25, a prétendu le contraire. En effet, le 3e Pārājika, dont il se réclame, n'interdit pas de se tuer soi-même, mais d'inciter les autres à se tuer; ce qui est tout différent : « Si un bhikṣu donne une arme ou fait donner une arme à quelqu'un et lui dit de se tuer; s'il lui fait l'éloge de la mort; s'il lui dit par exemple : « Fi ! à quoi te sert cette vie misérable ? Mieux vaut mourir que vivre »... et qu'ensuite cet homme, à cause de cela, meure, ce bhikṣu se rend coupable d'un péché *pārājika* » (Vinaya, III, p. 72; L. Finot, *Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādin*, JA nov.-déc. 1913, p. 477-478).

Comme le remarque ici le Mppś, le suicide, qui ne lèse en rien la personne d'autrui, n'est pas un péché, car le péché consiste à nuire à autrui, tout comme le mérite consiste à lui faire du bien. Mais, si le suicide n'est pas condamnable en soi, cela ne veut pas dire qu'il puisse être recommandé à tous. Acte de raison chez certains, il peut être folie chez d'autres.

Parmi les suicides réussis, on peut citer celui des Buddha qui ont fait tourner la roue de la loi et converti des disciples, celui des Pratyekabuddha qui jugent le moment venu d'entrer dans le Nirvāṇa, celui des Arhat qui ont détruit leurs passions et « fait ce qu'ils avaient à faire » (*kṛtakṛtya*), celui enfin des Bodhisattva qui sacrifient leur vie en l'honneur du Buddha ou pour le bien des créatures. Ainsi le buddha Śākyamuni, décidé à mourir, renonça spontanément à sa force vitale (*āyusaṅkhāraṃ ossaji* : Dīgha, II, p. 106). Les Pratyekabuddha, par groupes ou isolément, jugeant le moment venu, s'élèvent dans les airs, se changent en feu et entrent dans le Parinirvāṇa (cf. Traité I, p. 182, n. 2; p. 292 n.). A la mort de Śākyammuni, dix-huit Arhat entrèrent avec lui dans le Nirvāṇa (Traité I, p. 89, n. 2), tandis que Subhadra le précéda volontairement dans la mort (Traité I, p. 210, n. 1). Vakkali, souffrant d'une pénible maladie et ayant reçu du Buddha l'assurance que sa mort serait innocente (*apāpika*), récita une dernière fois le credo bouddhique et se poignarda (Saṃyutta, III, p. 119-124; Tsa a han, T 99, no 1265, k. 47, p. 346 b-347 b; Tseng yi a han, T 125, k. 19, p. 642 b-643 a). Godhika, désespéré de ne pouvoir atteindre la délivrance définitive, se trancha la gorge, obtint aussitôt l'état d'Arhat et entra dans le Nirvāṇa (cf. Traité I, p. 211, n. 3). Mahāprajāpatī Gautamī et ses compagnes entrèrent volontairement dans le Nirvāṇa avec la permission du Buddha (Traité, I, p. 587, n. 1).

Le Petit comme le Grand Véhicule loue sans réserve les exploits charitables des Bodhisattva qui sacrifient leur vie pour le bien des êtres ou pour rendre hommage aux Buddha. Rappelons pour mémoire le « don du corps » et le « don de la tête » par le futur buddha Śākyamuni (Traité, I, p. 143-144 en note), l'exploit du bodhisattva Sarvasattvapriyadarśana qui, pour célébrer le Buddha et le Saddharmapuṇḍarīkasūtra, remplit son corps d'huile, y mit le feu et brûla durant douze ans (Traité, I, p. 579, n. 1; ci-dessous, p. 751).

Le suicide semble être réservé aux personnages très saints et très vertueux; les autres font mieux de s'abstenir. Souvent, la tentative prématurée de suicide avorte, non sans assurer toutefois au désespéré des avantages spirituels consi-

péché. C'est pourquoi il est dit dans le Vinaya que le suicide n'est pas un péché de meurtre, mais est entaché de folie (*moha*), de désir (*rāga*) et de haine (*dveṣa*).

Si l'Ātman était éternel, il ne mourrait pas et ne naîtrait pas. Pourquoi ? Parce que, selon votre système, l'Ātman, qui est éternel, remplit complètement les cinq destinées (*gati*) ; comment aurait-il une naissance et une mort ? La mort (*cyuti*) consiste à quitter cet endroit-ci, et la naissance (*upapatti*) consiste à apparaître dans cet endroit-là. C'est pourquoi on ne peut pas dire que l'Ātman soit éternel.

Si l'Ātman était éternel, il ne pourrait éprouver ni douleur (*duḥkha*) ni bonheur (*sukha*). Pourquoi ? Quand la douleur survient, on s'attriste, et, quand le bonheur arrive, on se réjouit. Mais ce qui est modifié (*vikṛta*) par la tristesse et la joie n'est pas éternel.

Si l'Ātman était éternel, il serait semblable à l'espace (*ākāśasama*) ; la pluie ne le mouillerait pas et la chaleur ne le dessécherait pas. Il n'y aurait, pour lui, ni ici-bas (*ihatra*), ni au-delà (*paratra*). Si l'Ātman était éternel, il ne pourrait pas renaître dans l'au-delà, ni mourir ici-bas.

Si l'Ātman était éternel, la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) existerait à l'état permanent, et on ne pourrait [jamais] obtenir le Nirvāṇa.

Si l'Ātman était éternel, il serait sans naissance (*utpāda*) ni destruction (*nirodha*), et il n'y aurait ni mensonge ni erreur, car il faut du Non-moi (*anātman*) et du transitoire (*anitya*) pour qu'il y ait oubli et erreur.

Ainsi donc l'Ātman n'est pas éternel et, pour de multiples raisons de ce genre, nous savons que l'Ātman n'est pas éternel.

b. Si l'Ātman était transitoire (*anitya*), il n'y aurait, encore une fois, ni péché (*āpatti*) ni mérite (*puṇya*). Le corps (*kāya*) étant

dérables. Sihā, désolée de ne point progresser dans les voies spirituelles, voulut se pendre; à peine s'était-elle noué la corde au cou qu'elle atteignit l'état d'Arhat; la corde se détacha de sa gorge et tomba par terre (Therīgāthā, v. 77-81). Sappadāsa, se sentant incapable d'arriver à la concentration, était sur le point de se tuer avec un rasoir quand il atteignit subitement la vision intérieure (Theragāthā, v. 405-410). Vakkali, regrettant de ne plus voir le Buddha, voulut se précipiter du haut d'un rocher; à ce moment le maître apparut et l'empêcha d'attenter prématurément à ses jours (Apadāna, II, p. 465-468; Manoratha, I, p. 248-251; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 118-119, et tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 262-263; Theragāthā Comm. dans RH.-D., *Brethren*, p. 197-199).

transitoire et l'Ātman également, les deux choses périraient ensemble [à la mort], et on aboutirait à l'anéantissement final (*ucchedānta*). Abîmé dans cet anéantissement, on n'irait pas dans les existences futures (*parajanman*) pour y subir [la rétribution] des péchés et des mérites. Si cet anéantissement était le Nirvāṇa, il ne serait pas nécessaire de trancher les liens (*bandhanasamuccheda*) et on n'aurait que faire des péchés et des mérites, causes et conditions (*hetupratyaya*) des existences futures. Pour de multiples raisons de ce genre, on peut savoir que l'Ātman n'est pas transitoire.

c. Si l'Ātman était autonome (*svatantra*) et actif (*kāraka*), il devrait tout obtenir selon ses désirs. Or il n'obtient pas [toujours] ce qu'il désire, et il subit [souvent] ce qu'il ne désire pas.

Si l'Ātman était autonome, personne ne commettrait de mauvaises actions et ne tomberait dans les mauvaises destinées animales (*tiryagyonidurgati*).

En outre, tout être déteste la douleur (*duḥkha*) ; mais quiconque recherche le bonheur (*sukha*), trouve la douleur. C'est pourquoi, nous savons que l'Ātman n'est pas autonome, ni non plus actif.

De plus, l'homme, par crainte du châtiment, se force à pratiquer **149 b**
le bien. S'il était autonome, pourquoi se forcerait-il à cultiver les mérites (*puṇyabhāvanā*) par crainte du châtiment ?

Enfin, les êtres ne réalisent pas leurs souhaits (*manoratha*) ; ils sont tiraillés (*ākṣipta*) par les passions (*kleśa*) et les liens de la soif (*tṛṣṇābandhana*). Pour de multiples raisons de ce genre nous savons que l'Ātman n'est ni autonome ni actif.

d. L'Ātman serait-il non-autonome (*asvatantra*) et inactif (*akāraka*) ? Non, ce ne sont pas là les caractères de l'Ātman. Ce qu'on appelle Ātman n'est pas différent des six connaissances (*ṣaḍvijñāna*).

En outre, si l'Ātman est inactif, pourquoi le roi *Yen lo* (Yama) [1] demande-t-il au pécheur : « Qui vous a ordonné de commettre ce péché ? » Et le pécheur de répondre : « C'est moi-même qui l'ai commis ». C'est pourquoi nous savons que l'Ātman n'est pas inactif.

e. Que l'Āman soit matériel (*rūpin*), cela n'est pas exact. Pourquoi ? Parce que toute matière (*rūpa*) est transitoire (*anitya*).

1 Yama, dieu de la mort et des enfers dans la mythologie hindoue (cf. MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 171-174; HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 107-116); il ne joue qu'un rôle effacé dans le panthéon bouddhique (voir MALALASEKERA, II, p. 680-681; AKANUMA, p. 777 a).

Question. — Pourquoi les hommes disent-ils : la matière est une de mes caractéristiques à moi ?

Réponse. — Certains disent que l'Ātman réside dans la pensée (*citta*) et qu'il est mince (*sūkṣma*) comme un grain de sénevé (*sarṣapa*) ; pur (*viśuddha*), il est nommé corps de matière subtile (*prasādarūpakāya*). Selon divers avis, il serait pareil au grain de blé (*yava*), pareil à un haricot (*māṣa, masūra*), haut d'un demi-pouce (*ardhāṅguṣṭha*), haut d'un pouce (*aṅguṣṭha*) [1]. Dès qu'il assume un corps, il reprend sa forme antérieure, à la façon dont l'ossature d'un éléphant (*gajāsthi*), quand elle a atteint sa forme parfaite, est pareille à celle de tout éléphant. Certains disent que les dimensions [du corps subtil] correspondent à celles du corps humain et qu'après la mort elles réapparaissent. Mais tout cela est inexact (*ayukta*). Pourquoi ? Parce que toute matière (*rūpa*) est faite des quatre grands éléments (*mahābhūta*) ; étant issue des causes (*pratītyasamutpanna*), elle est transitoire (*anitya*). Si l'Ātman était matériel, la matière étant transitoire, l'Ātman lui aussi serait transitoire. Sur cette hypothèse, voir ce qui a été dit plus haut (p. 743).

Question. — Il y a deux sortes de corps (*kāya*) : le corps grossier (*sthūlaśarīra*) et le corps subtil (*sūkṣmaśarīra*). Le corps grossier est transitoire (*anitya*), mais le corps subtil est l'Ātman : il passe éternellement d'existence en existence et pénètre dans les cinq destinées (*gati*) [2].

[1] Nous avons ici une allusion très nette aux spéculations des Upaniṣad qui au Brahman, âme du monde, opposent souvent le brahman, principe psychique : comme tel, l'Être demeure dans la citadelle du corps (*puriśayaḥ puruṣaḥ* : Praśna Up. V, 5), dans le lotus du cœur (*daharaṃ puṇḍarīkaṃ veśma* : Chāndogya Up. VIII, 1, 1). Il est nain (*vāmana* : Katha Up. V, 3), haut d'un empan (*pradeśamātra* : Chāndogya Up. V, 18, 1), haut comme le pouce (*aṅguṣṭhamātra* : Katha Up. IV, 12), plus petit qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de sénevé, qu'un grain de mil, que le noyau d'un grain de mil (*aṇīyān vrīher vā yavād vā sarṣapād vā śyāmākād vā śyāmākataṇḍulād vā* : Śvetāś. Up. III, 14, 3), grand comme la pointe d'une aiguille (*ārāgramātra* : Chāndogya Up. V, 8). Il est le souffle vital (*prāṇa* : Kauṣitakī Up. III, 2), le témoin (*sākṣin*), l'homme qui apparaît dans la pupille (*ya eṣo 'kṣaṇi puruṣo dṛśyate* : Chāndogya Up. IV, 15, 1).

On trouve rarement dans les textes bouddhiques des références aussi nettes aux élucubrations des Upaniṣad.

[2] Le Vedānta admet l'existence de ce corps subtil; en même temps que les *indriya*, semences des organes du corps grossier, l'âme emporte avec elle, à la mort, le corps subtil, composé de parties subtiles des éléments, lesquelles seront

Réponse. — Ce corps subtil n'existe pas (*nopalabhyate*). Si le corps subtil existait, il devrait y avoir un endroit (*sthāna*) où on puisse le trouver, comme c'est le cas pour les cinq viscères ou les quatre parties du corps. Mais on a beau le chercher partout, on ne le trouve nulle part.

Question. — Ce corps subtil est extrêmement fin (*paramasūkṣma*). Lorsque, à la mort, il s'en est allé, comment pourriez-vous le voir encore si, durant la vie déjà, il était introuvable ? De plus les cinq organes ne peuvent ni voir ni connaître ce corps subtil; seul l'Ārya, doué des Supersavoirs (*abhijñā*), peut arriver à le voir.

Réponse. — S'il en est ainsi, il ne diffère pas du néant. Lorsque l'homme, au moment de la mort, rejette les agrégats (*skandha*) de l'existence présente pour entrer dans les agrégats de l'existence intermédiaire (*antarābhava*) [1], entre le moment où le corps de l'existence actuelle disparaît et celui où il assume le corps de l'existence intermédiaire, il n'y a pas de relation d'antériorité ou de postériorité : c'est au moment même de la disparition que survient la naissance. C'est comme si on imprimait un sceau à cire (*mudrā*) sur de l'argile et que, l'argile ayant reçu l'empreinte, cette empreinte soit aussitôt brisée; l'impression et la disparition de l'empreinte sont simultanées, sans relation d'antériorité ou de postériorité. Au moment même où on assume les agrégats et le mode d'être de l'existence intermédiaire, on abandonne les agrégats de l'existence intermédiaire (*antarābhava*) pour assumer le mode d'être de l'existence-naissance (*upapattibhava*). Vous dites que le corps subtil constitue cette existence intermédiaire, mais ce [prétendu] corps

les germes d'un nouveau corps grossier. Le corps subtil est matériel, mais transparent : aussi ne peut-on l'apercevoir au moment de son exode. C'est à lui qu'appartient la chaleur animale : si le cadavre est froid, c'est parce que le corps subtil, enveloppant l'âme et les organes, a abandonné le corps grossier. Cf. Śaṃkara ad Brahmasūtra, I, 4, 1; IV, 2, 9; P. DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Leipzig, 1883 p. 399-404. — Le Sāṃkhya croit aussi à l'existence d'un corps subtil qui ne provient pas des parents, mais résulte d'une projection; cf. Sāṃkhyapravacanabhāṣya, III, 7, éd. R. GARBE, p. 89; Sāṃkhyasūtra, V, 103, éd. R. GARBE, p. 241.

[1] Certains bouddhistes sont d'avis qu'entre l'existence-mort et l'existence-naissance, se trouve une existence intermédiaire (*antarābhava*) — un corps, cinq *skandha* — qui va au lieu de la renaissance; cette théorie est proposée, notamment, par les Sāṃmitīya (cf. Kathāvatthu, II, p. 361). Mais la plupart des sectes n'admettent pas, nient cet *antarābhava* (Voir Kośa, III, p. 32, en n.) pour la bonne raison que la naissance suit immédiatement la mort.

de l'existence intermédiaire ne sort [de nulle part] et ne va [nulle part]. C'est comme la combustion d'une lampe (*dīpa*) caractérisée par une succession de productions et de disparitions (*utpādanirodhaprabandha*), sans permanence (*śāśvata*), mais aussi sans interruption (*uccheda*) [1].

149 c Enfin, le Buddha a dit : « Toute matière, qu'elle soit passée, future ou présente, interne ou externe, grossière ou subtile, toute matière est transitoire » [2]. Donc votre [prétendue] matière subtile constituant l'Ātman serait, elle aussi, transitoire et périssable.

Pour de multiples raisons de ce genre nous savons que l'Ātman n'est pas matériel.

f. L'Ātman n'est pas non plus immatériel (*arūpin*). Sont immatériels, les quatre agrégats (*skandha*) [3] et les [trois] inconditionnés (*asaṃskṛta*) [4]. Les quatre agrégats en question, étant transitoires (*anitya*), non-autonomes (*asvatantra*), dépendants des causes et conditions (*hetupratyayāpekṣa*), ne peuvent être l'Ātman. Quant aux trois inconditionnés, on ne peut les considérer comme étant l'Ātman car il ne sont pas assumés (*upātta*). Pour de multiples raisons de ce genre nous savons que l'Ātman n'est pas immatériel.

1 Dans son raisonnement et ses exemples le Mppś semble s'inspirer directement de la Madh. vṛtti, p. 544 : *tatra bimbapratibimbanyāyena svādhyāyadīpamudrāpratimudrādinyāyena vā maraṇāntikeṣu skandheṣu nirudhyamāneṣv ekasminn eva kṣaṇe tulādaṇḍanāmonnāmanyāyenaiva avpapattyāṃśikāḥ skandhā yathākarmākṣepata upajāyante* : « A l'instar de l'image et du reflet, ou à l'instar de la lecture et de la lampe, du sceau et de l'empreinte, etc., quand les *skandha* présents à la mort sont détruits, à ce même moment, comme c'est le cas pour l'ascension et la descente (*simultanée*) des fléaux de la balance, les *skandha* relatifs à la naissance sont produits par une projection en conformité avec les actes ».

Sur l'exemple de l'image et du reflet (*bimbapratibimba*), voir Kośa, III, p. 34; sur celui du sceau et de l'empreinte (*mudrāpratimudrā*) Lalitavistara, p. 176, l. 15; Madh. vṛtti, p. 428, 551; sur celui des fléaux de la balance (*tulādaṇḍa*), Madh. avatāra, p. 94 (tr. Lav., Muséon 1910, p. 291-292).

Selon le Visuddhimagga également (p. 604), la naissance suit immédiament la mort et il n'y a pas d'intermédiaire (*tesaṃ antarikā natthi*).

2 Cf. Vinaya, I, p. 14; Saṃyutta, II, p. 252, 253; III, p. 47, 68, 80, 89; IV, p. 382 : *Yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannam ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre sāntike vā, sabbaṃ rūpaṃ n' etaṃ mama n' eso 'ham asmi na me so attāti.*

3 A savoir *saṃjñā, vedanā, saṃskāra* et *vijñāna*; cf. ci-dessus, p. 737, n. 2.

4 A savoir *ākāśa, pratisaṃkhyā-* et *apratisaṃkhyānirodha*, cf. ci-dessus, p. 736, n. 2.

Cherchez l'Ātman au ciel ou sur la terre, à l'intérieur (*adhyātmam*) ou à l'extérieur (*bahirdhā*), dans le triple temps (*tryadhva*) ou dans les dix régions (*daśadiś*), nulle part vous ne le trouverez. Seule la rencontre des douze bases de la connaissance [*dvādaśāyatana*, c'est-à-dire des six organes des sens et de leurs objets respectifs] produit les six connaissances (*ṣaḍvijñāna*). La rencontre des trois [*trikasaṃnipāta*, ou rencontre des organes, des objets et des connaissances] est nommée contact (*sparśa*). Le contact produit la sensation (*vedanā*), la notion (*saṃjñā*), l'acte d'attention (*cetanā*) et autres Dharma mentaux (*caitta, caitasikadharma*) [1]. Selon le système bouddhique (*ihadharma*), c'est par la force de l'ignorance (*avidyā*) que naît la *satkāyadṛṣṭi* (croyance au moi et au mien). A cause de la *satkāyadṛṣṭi*, on affirme l'existence de l'Ātman. Cette *satkāyadṛṣṭi* est détruite par la vision de la vérité relative à la douleur (*duḥkhasatyadarśana*), le savoir légal relatif à la douleur (*duḥkhe dharmajñāna*) et le savoir consécutif relatif à la douleur (*duḥkhe 'nvayajñāna*). Quand la *satkāyadṛṣṭi* est détruite, on ne croit plus à l'existence de l'Ātman.

Réfutation du 2e argument. — Vous disiez plus haut (p. 736) : « S'il n'y a pas d'Ātman intérieur (*adhyātma*), étant donné que la connaissance des couleurs naît et périt d'instant en instant (*kṣaṇotpannaniruddha*), comment distingue-t-on et connaît-on la couleur bleue, jaune, rouge ou blanche ? » Mais, si l'Ātman existait, il ne pourrait pas non plus la connaître tout seul; il devrait s'appuyer (*āśrī*) sur la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) pour pouvoir la connaître. S'il en est ainsi, l'Ātman est inutile (*niṣprayojana*). La connaissance visuelle connaît la couleur; la couleur naît et périt, et [la connaissance visuelle] naît en similitude (*sādṛśyena*) avec elle et périt en similitude avec elle. Cependant, dans la pensée qui suit [immédiatement], naît un Dharma qu'on appelle souvenir (*smṛti*) ; ce souvenir est un Dharma conditionné (*saṃskṛta*) ; bien qu'il périsse et disparaisse, ce souvenir est capable de connaître [2].

1 Extrait d'un sūtra dont la recension sanskrite nous est connue par le Vijñānakāya (tr. Lav., dans EA, I, p. 370), et le Kośa, III, p. 105; IX, p. 245 : *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam, trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ, sahajātā vedanā saṃjñā cetanā.* La recension pâlie, légèrement différente, se trouve dans Saṃyutta, II, p. 72; IV, p. 33, 67-69, 86-87, 90 : *cakkhuṃ ca paticca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṃgati phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, ayaṃ kho dukkhassa samudayo.*

2 Sur le problème de la mémoire, cf. Kośa, IX, p. 273 sq.

De même que l'Ārya, par la force de sa sagesse (*prajñābala*), peut connaître les choses futures (*anāgatadharma*), ainsi les moments successifs du souvenir peuvent connaître les choses passées (*atītadharma*). La connaissance visuelle antérieure, en disparaissant, donne naissance à la connaissance visuelle postérieure. Cette connaissance visuelle postérieure, par l'énergie de son action (*pravṛttitīkṣṇatvāt*), est douée d'une force et, bien que la couleur soit temporaire et instable, on peut la connaître grâce à l'énergie du souvenir. C'est pourquoi, tout en naissant et périssant d'instant en instant, et malgré son impermanence, la connaissance peut distinguer et connaître la couleur.

Réfutation du 3e argument. — Vous disiez (p. 736) : « S'il n'y a pas d'Ātman, et puisque les connaissances humaines actuelles (*pravṛttivijñāna*), naissant et périssant toujours à nouveau, disparaissent toutes avec la vie du corps, qui donc a partie liée avec les actes — péchés ou mérites — ? Qui endure la douleur (*duḥkha*) ou le bonheur (*sukha*) ? Qui est libéré (*vimukta*) ? » Il faut maintenant vous répondre.

1. Chez l'homme qui n'a pas encore obtenu le vrai Chemin (*mārga*), les passions (*kleśa*) recouvrent (*āvṛṇvanti*) la pensée (*citta*) ; il accomplit des actes (*karman*) qui sont la cause et la condition de sa renaissance (*jātihetupratyaya*) ; après la mort, de la série des cinq agrégats (*pañcaskandhasaṃtāna*) de l'existence présente naissent les cinq agrégats [de l'existence future], à la façon dont une lampe s'allume à une autre. Et de même que, dans la production du riz (*śāli*), trois causes et conditions (*hetupratyaya*) interviennent : le sol (*bhūmi*), l'eau (*vāri*) et le germe (*bīja*), ainsi aussi, pour qu'une existence future se produise, il faut un corps (*kāya*), des actes souillés (*sāsravakarman*) et des entraves (*saṃyojana*). Parmi ces trois causes et conditions, le corps et les actes ne peuvent être tranchés, ne peuvent être supprimés; seules, les entraves peuvent être tranchées. Quand les entraves sont tranchées, bien qu'il reste encore un corps et des actes, on peut obtenir la délivrance (*vimukti*).
150 a S'il y a un germe de riz (*śālibīja*) et un sol (*bhūmi*), mais que l'eau (*vāri*) fasse défaut, le riz ne naît pas. De même aussi, malgré la présence d'un corps (*kāya*) et malgré la présence des actes (*karman*), on ne renaît pas quand l'eau des entraves (*saṃyojana*) a été tarie. Ainsi donc, bien qu'il n'y ait pas d'Ātman, on peut obtenir la délivrance (*vimukti*). Le lien (*bandhana*) est dû à l'ignorance

(*avidyā*) ; la délivrance (*vimukti*) est due à la sagesse (*prajñā*) ; l'Ātman n'a aucun rôle.

2. Enfin, le complexe des noms-et-forme (*nāmarūpasāmagrī*) est appelé vulgairement (*prajñaptitaḥ*) Pudgala (homme, individu). Ce Pudgala est attaché par tous les liens (*bandhana*) ; mais, quand il a trouvé l'onglet de la sagesse pure (*anāsravaprajñānakha*), il dénoue tous ces liens; dès lors cet homme a trouvé la délivrance (*vimukti*). C'est comme une corde qu'on noue (*rajjubandhana*) ou qu'on dénoue (*rajjunirmocana*) : la corde, c'est le nœud, et le nœud n'est pas quelque chose de distinct (*bhinnadharma*) ; mais, dans l'usage courant (*loka*), on dit : nouer une corde, dénouer une corde. Pour les noms-et-forme (*nāmarūpa*) il en va de même : la réunion de ces deux choses, à savoir les noms (*nāman*) et la forme, est appelée vulgairement (*prajñaptitaḥ*) Pudgala, mais les entraves (*saṃyojana*) ne sont pas distinctes des noms-et-forme; il n'en est question qu'à propos des noms-et-forme, liés [par les entraves] ou libérés [des entraves].

Pour ce qui est de recevoir un châtiment ou une récompense, il en va de même. Bien qu'aucun Dharma ne soit un Pudgala véritable, c'est par les noms-et-forme (*nāmarūpa*) qu'on cueille le fruit des péchés et des mérites; et cependant le Pudgala a le nom de le cueillir. C'est comme le char (*ratha*) qui transporte des marchandises : à l'examiner pièce par pièce, il n'y a pas de char véritable, [distinct de ses parties constitutives] ; néanmoins, le char a le nom de transporter des marchandises. De même, le Pudgala reçoit le châtiment ou la récompense [en ce sens que] les noms-et-forme reçoivent le châtiment ou la récompense, tandis que le Pudgala a [seulement] le nom de les recevoir. Pour ce qui est d'éprouver la douleur ou le bonheur, il en va de même.

Pour de multiples raisons de ce genre, l'Ātman est inexistant. L'Ātman s'entendait [ici] du donateur (*dāyaka*), mais il en va de même s'il s'agit du bénéficiaire (*pratigrāhaka*). Selon vous, l'Ātman est le Pudgala. C'est pourquoi, le Pudgala qui donne est inexistant et le Pudgala qui reçoit est inexistant. Pour de multiples raisons de ce genre il est dit que la chose donnée, le donateur et le bénéficiaire n'existent pas.

Question. — Si le don, parmi tous les Dharma, a pour caractère la Vraie nature (*tathatālakṣaṇa*), s'il est indestructible, impérissable, non-né et non-créé, pourquoi dites-vous que les trois éléments [qui

le constituent, à savoir chose donnée, donateur et bénéficiaire] sont brisés et inexistants ?

Réponse. — Si les profanes (*pṛthagjana*) [croient] voir un donateur, un bénéficiaire et une chose donnée, c'est là une méprise (*viparyāsa*) et une vue fausse (*mithyādṛṣṭi*) ; ils renaissent dans ce monde (*loka*) et y jouissent du bonheur; mais, quand leur mérite (*puṇya*) est épuisé, ils retournent en arrière. C'est pourquoi le Buddha veut amener le Bodhisattva à suivre le vrai Chemin (*satyamārga*) et à obtenir le vrai fruit de rétribution (*vipākaphala*). Le vrai fruit de rétribution, c'est l'état de Buddha. Le Buddha, pour détruire les vues fausses, dit que les trois choses [donateur, bénéficiaire et chose donnée] n'existent pas et sont vraiment indestructibles. Comment cela ? Parce que tous les Dharma, depuis l'origine (*āditaḥ*), sont absolument vides (*atyantaśūnya*). Pour d'innombrables raisons de ce genre, ils sont inexistants, et c'est ce qu'on entend par perfection de la vertu du don.

VI. LE DON ET LES AUTRES VERTUS [1].

En outre, si le Bodhisattva pratique la vertu du don, il pourra donner naissance aux six vertus (*pāramitā*), et ce sera alors la perfection de la vertu du don.

1. Le don et la vertu du don.

Comment le don engendre-t-il la vertu du don ?

Le don est inférieur (*avara*), moyen (*madhya*) ou supérieur (*agra*) ; du don inférieur provient le don moyen, et du don moyen provient le don supérieur. Donner avec douceur (*mṛducitta*) des aliments (*āhāra*) et [autres] objets grossiers (*audārikadravya*), c'est le don inférieur. Progresser dans l'exercice du don (*dānabhāvanā-*
150 b *vardhana*) et donner des vêtements (*vastra*) et [autres] objets précieux (*ratnadravya*), c'est le don moyen, issu du don inférieur. Progresser dans l'intention généreuse (*dānacittavardhana*) sans plus rien épargner, et donner sans réserve sa tête (*śiras*), ses yeux (*nayana*), son sang (*śoṇita*), sa chair (*māṃsa*), son royaume (*rājya*),

[1] Sur l'inclusion réciproque des six *pāramitā*, comparer Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 115-116 (tr. Lévi, p. 200-201); Saṃgraha, p. 195; Siddhi, p. 630.

ses richesses (*dhana*), sa femme (*dāra*) et ses enfants (*putra*), c'est le don supérieur, issu du don moyen.

[*Dons pratiqués par Śākyamuni dans ses jātaka*]. [1]

[1. *Dons inférieurs*]. — Ainsi, le buddha Śākyamuni, lorsqu'il produisit pour la première fois la pensée de la Bodhi (*prathamacittotpādakāle*), était un grand roi nommé *Kouang ming* (Prabhāsa) : cherchant l'état de Buddha, il pratiqua plus ou moins le don. — Quand il réassuma une nouvelle existence, il fut le maître-potier (*kumbhakāra*) qui donna, à un autre buddha Śākyamuni et à son saṃgha, des ustensiles de bain et un sirop de miel [2]. — Puis, lorsqu'il revint à l'existence, il fut la femme d'un grand marchand (*mahāśreṣṭhibhāryā*) qui offrit une lampe au buddha *Kiao tch'en jo* (Kauṇḍinya). Les divers exploits de ce genre sont nommés dons inférieurs du Bodhisattva.

[2. *Dons moyens*]. — Le buddha Śākyamuni, dans ses existences antérieures, fut ce fils de marchand qui donna un vêtement au buddha *Ta yin cheng* (Mahāghoṣa) et lui éleva quatre-vingt-dix stūpa après son Parinirvāṇa. — Puis, lorsqu'il revint à l'existence, il fut le grand roi qui offrit au buddha *Che tseu* (Siṃha) des bouquets faits des sept joyaux (*saptaratnamayanicaya*). — Enfin, lorsqu'il revint à l'existence, il fut le grand marchand (*mahāśreṣṭhin*) qui offrit au buddha *Miao mou* (Sunetra) une excellente habitation et des lotus précieux, faits des sept joyaux (*saptaratnamayapadma*). Les exploits de ce genre sont nommés dons moyens du Bodhisattva.

[3. *Dons supérieurs*]. — Le buddha Śākyamuni, dans une existence antérieure, fut cet ermite (*ṛṣi*) qui, voyant la grâce et la beauté du buddha *Kiao tch'en jo* (Kauṇḍinya), se jeta du sommet d'une haute montagne, aux pieds du buddha ; puis, le corps apaisé, se tint debout à ses côtés. — C'est encore le bodhisattva *Tchong cheng hi kien* (Sarvasattvapriyadarśana), qui offrit son corps en

[1] Au cours de ses existences antérieures, Śākyamuni a fait aux Buddha des offrandes sans nombre, en recherchant l'Illumination pour accomplir la délivrance des êtres. Le Mppś se borne à mentionner ici quelques-unes de ces offrandes, mais on en trouvera une liste beaucoup plus longue dans le Lalitavistara, p. 171-172 (tr. Foucaux, p. 153-154).

[2] Sur le don du buddha à Śākyamuni l'ancien, voir plus haut, Traité I, p. 225 et les notes.

guise de lampe (*dīpa*) au buddha *Je yue kouang tö* (Candrasūryavimalaprabhāsaśrī) [1]. Les divers exploits de ce genre, où le Bodhisattva sacrifie la vie du corps (*kāyajīvita*) pour l'offrir aux Buddha, sont les dons supérieurs du Bodhisattva. Tels sont les trois dons du Bodhisattva.

Il en va de même aussi lorsque les Bodhisattva, lors de la première production de la pensée de la Bodhi (*prathamabodhicittotpāda*), font des dons aux êtres : d'abord, ils leur donnent des aliments (*āhāra*) ; puis, leurs intentions généreuses progressant (*dānacittavardhana*), ils leur donnent la chair de leur corps (*kāyamāṃsa*). D'abord, ils leur donnent toutes sortes de boissons excellentes ; puis, leur générosité progressant, ils leur donnent le sang de leur corps (*kāyaśoṇita*). D'abord, ils donnent du papier, de l'encre et des livres canoniques; puis ils font aux maîtres de la Loi (*dharmācārya*) la quadruple offrande (*pūjā*) du vêtement, des habits, de la boisson et de la nourriture ; enfin, ayant obtenu le Corps de la Loi (*dharmakāya*), ils prêchent toutes sortes de sermons (*dharma*) à d'innombrables êtres (*aprameyasattva*), pratiquant ainsi le don de la Loi (*dharmadāna*). C'est par de telles [progressions] que, de la vertu du don, provient [un accroissement de] la vertu du don.

2. Le don et la vertu de moralité.

Comment le don du Bodhisattva engendre-t-il la vertu de moralité (*śīlapāramitā*) ? Le Bodhisattva se dit que, s'il ne donne rien aux êtres, il sera pauvre (*daridra*) dans l'existence suivante; à cause de cette pauvreté, des pensées de vol (*adattādāna*) naîtront en lui ; au cours de ces vols, il commettra des meurtres (*prāṇātipāta*). A cause de sa pauvreté, il n'aura pas suffisamment de plaisirs ; ses plaisirs étant insuffisants, il se livrera à la pratique illicite de l'amour (*kāmamithyācāra*). A cause de sa pauvreté, il sera un homme d'une condition inférieure (*hīna*) ; craintif du fait de cette condition in-
150 c férieure, il dira des mensonges (*mṛṣāvāda*), etc. Ainsi, à cause de sa pauvreté, il commettra les dix mauvais chemins de l'acte (*akuśalakarmapatha*) [2]. [Au contraire], s'il pratique le don, il renaîtra

[1] L'exploit de ce Bodhisattva, qui devint plus tard le buddha Bhaiṣajyarāja, est longuement décrit dans le Saddharmapuṇḍarīka, p. 405-408, dont j'ai donné le texte plus haut, Traité I, p. 579.

[2] Les dix bons et mauvais chemins de l'acte ont été énumérés plus haut, Traité I, p. 501.

riche, et, possédant des richesses, il ne commettra pas d'illégalités (*adharma*). Pourquoi cela ? Parce qu'on n'a pas de besoins quand les cinq objets de jouissance (*pañca kāmaguṇa*) sont assurés.

[*Le serpent, la grenouille et le rat*] [1] — Ainsi, *T'i p'o ta* (Devadatta), dans une existence antérieure, était autrefois un serpent (*sarpa*). Ce serpent habitait dans un étang (*hrada*), en compagnie d'une grenouille (*maṇḍūka*) et d'une tortue (*kūrma*), avec lesquelles il avait lié amitié. Dans la suite, l'eau de l'étang étant complètement tarie, le serpent n'avait personne à rendre responsable de la disette (*durbhikṣa*) et de la détresse ; cependant, il envoya la tortue appeler la grenouille [comptant bien dévorer cette dernière]. Mais la grenouille renvoya la tortue avec cette stance :

> Quand on tombe dans la pauvreté, on oublie ses dispo-
> [sitions premières,
> On néglige les valeurs anciennes ; manger devient la
> [chose principale.
> Retiens mes paroles et communique-les au serpent :
> La grenouille ne reviendra jamais près de vous.

Si on cultive le don, on sera riche dans les existences futures et on n'aura pas de besoins ; on pourra alors observer la moralité (*śīla*) et éviter tous ces péchés. Ainsi donc, le don peut engendrer la vertu de moralité.

De plus, le don détermine parfois l'amincissement des liens de l'immoralité (*dauḥśīlya*) ; il augmente l'esprit de moralité (*śīlacitta*) et provoque son affermissement (*dṛḍhatva*). Ainsi donc, le don est la cause et condition (*hetupratyaya*) qui fait progresser (*vardhana*) la moralité.

[1] Ce jātaka, sous une forme plus résumée encore, est repris dans le King liu yi siang, T 2121, k. 48, p. 257 a (cf. J. HERTEL dans ZDMG, 1914, p. 67). Version plus développée, dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 17, p. 188 c-189 a, tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 398-400; Dulva dans SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*, p. 308) qui met en scène non plus un serpent, une grenouille et une tortue, mais une mangouste, un rat et un serpent. Ces trois animaux se sont réfugiés dans un même trou. Une disette éclate; le rat Gaṅgādatta sort pour chercher de la nourriture; en son absence, la mangouste Nanda déclare qu'elle le mangera s'il revient sans rien apporter; le serpent Nandasena envoie une lettre au rat pour l'avertir du danger qui le menace. Le rat annonce qu'il ne rentrera pas car les êtres en temps de disette n'écoutent que la voix du ventre et perdent tout sentiment de bienveillance; il ne veut pas s'exposer à être victime de la mangouste.

En outre, le Bodhisattva qui donne éprouve toujours pour son bénéficiaire (*pratigrāhaka*) des sentiments de bienveillance (*maitrī*) et de compassion (*karuṇā*). Détaché des richesses, n'épargnant pas ses propres biens, comment pourrait-il voler ? Rempli de bienveillance et de compassion pour son bénéficiaire, comment aurait-il des intentions homicides ? C'est ainsi que le don met obstacle à l'immoralité et engendre la moralité. En pratiquant le don, on supprime toute pensée d'avarice (*mātsaryacitta*) et, dès lors, on arrive facilement à pratiquer la moralité (*śīla*), la patience (*kṣānti*), l'énergie (*vīrya*) et les autres [vertus].

[*Le don de Mañjuśrī*]. — Ainsi, *Wen chou che li* (Mañjuśrī), autrefois, dans les temps reculés — il y a de cela de longs Kalpa — était un bhikṣu. Entré en ville pour mendier sa nourriture, il parvint à remplir son bol (*pātra*) de boulettes-de-plaisir aux cent saveurs (*śatarasamodaka*). Dans la ville, un jeune garçon lui demanda [une boulette] avec insistance, mais Mañjuśrī ne lui en donna point. Cependant, arrivé près d'un stūpa de Buddha, Mañjuśrī prit en main deux boulettes et proposa au jeune garçon : « Si tu peux manger toi-même une de ces boulettes et donner l'autre au Saṃgha, je t'en ferai cadeau ». Ils tombèrent d'accord, et le jeune garçon fit cadeau au Saṃgha d'une boulette-de-plaisir. Dans la suite, en présence de Mañjuśrī, il reçut l'ordination (*upasaṃpadā*), et prit la décision de devenir Buddha. C'est ainsi que le don peut amener à obtenir la moralité et à prendre la décision de devenir Buddha. Ainsi donc, le don engendre la vertu de moralité.

Enfin, en récompense du don, on obtient la quadruple offrande, un beau royaume, un bon maître, et on n'a pas de besoins. Dans ces conditions, on garde [sans peine] la moralité. D'ailleurs, en récompense du don, la pensée s'adoucit ; l'adoucissement de la pensée donne naissance à la moralité ; grâce à cette moralité, on peut maintenir sa pensée à l'écart des mauvais Dharma (*akuśaladharma*).

Pour de multiples raisons de ce genre, le don engendre la vertu de moralité.

3. Le don et la vertu de patience.

Comment le don engendre-t-il la vertu de patience (*kṣāntipāramitā*) ?

151 a 1. Si le Bodhisattva fait des dons et que son bénéficiaire (*pratigrāhaka*) le rebute, soit en demandant trop, soit en demandant en

temps inopportun (*akāle*), soit en demandant alors qu'il ne devrait pas demander, le Bodhisattva fait la réflexion suivante : « Si je fais des dons, c'est pour obtenir l'état de Buddha ; il n'est personne pour me forcer à donner. Agissant pour moi-même, pourquoi éprouverais-je de la colère ? » Ayant raisonné de la sorte, il exerce la patience : ainsi donc le don engendre la vertu de patience.

2. En outre, si le Bodhisattva donne et que son bénéficiaire s'irrite, le Bodhisattva fait encore la réflexion suivante : « Je donne pour le moment mes richesses internes et externes (*ādhyātmikabāhyadhana*) ; j'abandonne ce qu'il est difficile d'abandonner. Pourquoi alors ne pourrais-je pas supporter de vaines insultes (*śūnyaśabda*) ? Si je n'avais pas de patience, les dons que je pourrais faire seraient impurs (*aśuddha*). Donner sans patience, c'est agir exactement comme l'éléphant blanc (*pāṇḍaragaja*) qui va prendre un bain dans une rivière et qui, à peine sorti, retourne enduire son corps de terre ». Ayant raisonné de la sorte, il exerce la patience.

Pour de multiples raisons de ce genre, le don engendre la vertu de patience.

4. Le don et la vertu d'énergie.

Comment le don engendre-t-il la vertu d'énergie (*vīryapāramitā*) ?

En faisant des dons, le Bodhisattva exerce toujours son énergie. Comment cela ? Au moment où le Bodhisattva produit pour la première fois la pensée de la Bodhi (*prathamacittotpāda*), ses ressources (*guṇa*) ne sont pas grandes. Aussi, quand il veut pratiquer le double don et combler les désirs de tous les êtres, comme ses ressources (*dravya*) ne sont pas suffisantes, il s'efforce d'acquérir des richesses (*dhana*) afin de pouvoir donner suffisamment.

[*Les vies de Mahātyāgavat*] [1].

Ainsi le buddha Śākyamuni, dans une de ses existences antérieures (*pūrvajanman*), était un grand roi-médecin (*mahavaidyarāja*)

1 Le bodhisattva *Neng-che* (Capable de donner) est certainement le bodhisattva *Ta che* (Grande libéralité) que le Mppś a déjà célébré plus haut (cf. Traité I, p. 265) comme un héros d'énergie. Le même personnage apparaît encore, sous le nom de *P'ou che* (Libéralité universelle), dans le Lieou tou tsi king, et, sous la transcription de *Mo ho chö kia fan* (Mahātyāgavat), dans le Hien yu king.

Les exploits du bodhisattva Mahātyāgavat sont bien connus par les sources

qui guérissait toutes les maladies (*vyādhi*), non par vanité (*śloka*) ou intérêt (*lābha*), mais par compassion (*anukampā*) pour les êtres. Mais, comme les malades étaient trop nombreux, il ne parvenait

suivantes : Mahāvastu, II, p. 89-91; Lieou tou tsi king, T 152 (nº 9), k. 1, p. 4 a-5 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 30-38); Hien yu king, T 202 (nº 40), k. 8, p. 404 b-409 c (cf. CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 90-91; SCHMIDT, *Der Weise u. d. Thor*, p. 227-252); King liu yi siang, T 2121, k. 9, p. 47 b-48 a. — En résumé, Mahātyāgavat, fils du brâhmane Nyagrodha, est en quelque sorte un maniaque du don. Sa fortune et celle de son père n'y suffisant pas, il entreprend un voyage en mer. S'étant mis en route, il rencontre d'abord le brahmane *Kia p'i li* qui lui promet sa fille Śrī en mariage. Arrivé au bord de la mer, il réunit des compagnons de voyage et, le septième jour, on coupe la septième et dernière amarre qui retenait le bateau. On arrive au pays des joyaux; les compagnons, après fortune faite, abandonnent Mahātyāgavat qui part seul à la recherche de la perle *cintāmaṇi* dans le palais des Nāga. Ayant triomphé sans encombre de serpents venimeux et des rākṣasa, Mahātyāgavat arrive successivement aux villes d'argent, de lapis-lazuli et d'or, où il récolte des perles merveilleuses. Sur le chemin du retour, elles lui sont dérobées, durant son sommeil, par les Nāga. Pour les retrouver, il entreprend de vider l'eau de la mer; ses perles lui sont restituées. Rentré dans son pays, il retrouve ses vieux parents et épouse sa fiancée.

Les exploits de Mahātyāgavat, tels qu'ils apparaissent dans les sources que je viens de résumer, ne sont reproduits ici que très incomplètement par le Mppś qui passe sous silence les fiançailles et le mariage de Mahātyāgavat et sa courageuse entreprise de vider l'eau de la mer avec une calebasse. Le Mppś n'ignorait pourtant pas ce dernier détail qu'il signale à un autre endroit (voir Traité, I, p. 265). Par contre, il introduit ici, dans la geste de Mahātyāgavat, une série d'épisodes qui lui sont primitivement étrangers : ainsi après son naufrage, Mahātyāgavat, durant sept semaines, doit triompher de toute une série d'obstacles pour arriver au palais des Nāga.

Ces épisodes nouveaux sont empruntés en partie à un autre cycle de légendes étroitement apparenté à la geste de Mahātyāgavat : la légende des deux frères Kalyāṇakārin et Pāpakārin, dont voici un bref résumé : Le roi de Vārāṇasī a deux fils : Kalyāṇakārin et Pāpakārin. Le roi d'un autre pays, *Li che pa* (Ṛṣabha) promet sa fille en mariage à Kalyāṇakārin. Ce dernier est un maniaque du don et, pour pouvoir satisfaire son penchant, il va chercher fortune au delà des mers; son frère Pāpakārin l'accompagne. Ils arrivent successivement à l'île des rākṣasī, puis à la ville d'or, à la ville d'argent, à la ville de lapis-lazuli, et enfin, à travers mille obstacles, au palais du roi des Nāga. Kalyāṇakārin obtient du Nāga la perle *cintāmaṇi*; mais son frère la lui dérobe après lui avoir crevé les yeux et, rentré le premier au pays, fait valoir des prétentions au trône. L'aveugle Kalyāṇakārin arrive à la cour du roi qui lui avait promis sa fille, et celle-ci, sans le reconnaître, déclare qu'elle ne veut que lui pour époux; Kalyāṇakārin recouvre la vue et, après avoir écarté son frère, l'usurpateur, monte sur le trône. — On trouvera l'histoire des

pas à les guérir [tous]. Il se chagrinait pour tout le monde et le chagrin ne quittait pas son esprit. Il mourut de tristesse et renaquit dans le ciel des dieux *Tao li* (Trāyastriṃśa). Il fit alors cette réflexion : « Me voici devenu un dieu; mais, en jouissant seulement de la récompense de mes mérites (*puṇyavipāka*), je ne suis pas avancé ». Par un moyen à lui, il choisit de mourir et renonça à la longévité divine (*devāyus*).

Il renaquit dans le palais du roi des Nāga *P'o kia t'o* (corrigez *So k'ie lo* = Sāgaranāgarāja; cf. Traité I, p. 294, 388) en qualité de prince-nāga (*nāgakumāra*). Lorsqu'il fut grand, ses parents l'aimaient beaucoup, mais il résolut de se faire mourir et se livra au roi des oiseaux aux ailes d'or (*garuḍa*). L'oiseau s'empara du prince-nāga et le dévora au sommet d'un arbre cotonnier (*śālmalī*). Ses parents crièrent, gémirent et se lamentèrent.

Après sa mort, le prince-nāga reprit naissance dans le Jambudvīpa, en qualité de prince héritier d'un grand roi (*mahārājakumāra*). Il s'appella *Neng che* (Tyāgavat), et put parler dès sa naissance. Il demandait à droite et à gauche quelles richesses se trouvaient actuellement dans le pays, pour aller les prendre toutes et les distribuer en dons. Les hommes, effrayés, l'évitaient et s'enfuyaient. Sa mère, par pitié et par affection, resta seule à le garder. Il dit à sa mère :

deux frères dans les sources suivantes, collationnées par Chavannes : Hien yu king, T 202 (nº 42), k. 9, p. 410 a-415 b (cf. SCHMIDT, *Der Weise u. d. Thor*, p. 261-282); Ta fang pien fo pao ngen king, T 156, k. 3, p. 142 c-147 a; Vin. des Dharmagupta, Sseu fen liu, T 1428, k. 46, p. 910 c-913 a; Vin. des Mūlasarvāstivādin dans T 1450, k. 15, p. 178 c-180 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 389-397), et SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*, p. 279-285); C. HUART, *Le conte bouddhique des deux frères, en langue turque et en caractères ouïgours*, JA, janv.-févr. 1914, p. 5-58; P. PELLIOT, *La version ouïgoure de l'histoire des princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara*, T'oung Pao, 1914, p. 225-272. — Voir encore le *Mahājanakajātaka*, Jātaka pâli, VI, p. 30-68.

Mais les cycles de Mahātyāgavat et des Deux frères ne suffisent pas à rendre compte de tous les épisodes relatés ici par le Mppś qui, avec des pièces et des morceaux rapportés, est parvenu à donner à son récit l'aspect d'un conte original. En fait, tous les récits de voyages sur mer utilisent les mêmes thèmes; seuls le choix et l'agencement des anecdotes diffèrent quelque peu. Un autre récit de voyage, bâti avec les mêmes procédés, est celui de Maitrakanyaka, *alias* Maitrāyajña, en pâli Mittavindaka, sur lequel S. Lévi a réuni une documentation abondante dans son édition du Karmavibhaṅga, p. 51.

« Je ne suis pas un démon (*rākṣasa*) ; pourquoi donc les hommes s'enfuient-ils ? Dans mes existences antérieures (*pūrvanivāsa*), j'ai toujours aimé à donner, et j'ai surpassé tout le monde par mes dons ». Ayant entendu ces paroles, sa mère les répéta aux hommes, et tout le monde revint. Sa mère l'éleva avec amour. Quand il fut
151 b grand, il donna entièrement tout ce qu'il possédait; puis il alla trouver son père et lui demanda des richesses à distribuer. Son père lui en donna une partie, et il les dépensa encore en libéralités. Voyant combien les hommes du Jambudvīpa étaient pauvres (*daridra*) et malheureux (*ārta*), il voulut encore leur donner, mais ses richesses étaient insuffisantes. Il se mit alors à pleurer et interrogea les hommes en disant : « Par quel moyen (*upāya*) pourrait-on se procurer des richesses suffisantes pour tous ? » Des astrologues lui répondirent : « Nous avons entendu dire autrefois qu'il existait un *cintāmaṇi* (pierre philosophale) ; si on pouvait s'en emparer, on ne manquerait pas d'obtenir tout ce qu'on désire ». Ayant entendu ces paroles, le bodhisattva déclara à ses parents : « Je veux descendre sur la grande mer et aller chercher ce *cintāmaṇi* sur la tête du roi des Nāga ». Ses parents lui répondirent : « Tu es notre unique fils; si tu descends sur la grande mer, tu échapperas difficilement à tous les dangers [1]; si jamais nous te perdons, à quoi nous servirait encore de vivre ? Tu ne peux pas partir. Dans notre trésor (*kośa*), il y a encore des richesses; nous te les donnerons ». Le fils répondit : « Votre trésor a des limites, mais mes aspirations sont illimitées : je voudrais combler tout le monde de façon à ce qu'il n'y ait plus de besoins. Je voudrais obtenir votre permission (*anujñā*). Si je peux suivre mon intention première, je ferai en sorte que les hommes du Jambudvīpa soient tous satisfaits ». Les parents, constatant le sérieux de sa résolution, n'osèrent pas le retenir et le laissèrent partir.

A ce moment, cinq cents marchands (*pañcavaṇikśata*), eu égard à ses grandes qualités, furent tout heureux de le suivre. Connaissant le jour de son départ, ils s'assemblèrent dans le port. Le bodhisattva qui avait entendu dire qu'un *cintāmaṇi* se trouvait sur la tête du roi des Nāga Sāgara (lire *So k'ie lo*) demanda à la foule : « Quelqu'un connaît-il la voie maritime qui conduit au palais

1 Les parents essayent toujours de détourner leurs enfants du métier de la mer; cf. *Mahājanakajātaka*, Jātaka pâli, VI, p. 34.

de ce Nāga ? » Un aveugle (*andhapuruṣa*) [1], nommé *T'o chö* (Dāsa), qui auparavant, par sept fois [2], était descendu sur la grande mer, connaissait la voie maritime en question. Le bodhisattva lui demanda de l'accompagner. Il répondit : « Mon âge est avancé et mes yeux ont perdu la lumière; bien que jadis j'y sois allé plusieurs fois, aujourd'hui je ne pourrais plus partir ». Le bodhisattva reprit : « Si j'entreprends aujourd'hui ce voyage, ce n'est pas pour moi-même; c'est dans l'intérêt de tous que je vais chercher le *cintāmaṇi*. Je veux combler les êtres pour que leur corps n'ait plus de souffrance ». Puis, par un sermon relatif au Chemin (*mārgadharmaparyāya*), [le bodhisattva] convertit le [vieux pilote] : « Tu es un sage, lui dit-il, comment pourrais-tu me refuser cela ? Comment mon vœu (*praṇidhāna*) pourrait-il s'accomplir sans ton aide ? » Dāsa entendit son appel, embrassa le bodhisattva avec effusion et lui dit : « Je t'accompagnerai et je descendrai avec toi sur la grande mer. Quant à moi, je n'en reviendrai sûrement pas. Tu devras recueillir mes restes et les déposer dans l'Île au sable d'or (*suvarṇavālukādvīpa*) [3] qui se trouve au milieu de la grande mer ».

Lorsque les accessoires de voyage furent réunis, ils tranchèrent la septième amarre [4] ; le navire partit en tanguant et parvint à un îlot de pierres précieuses. Les marchands se disputèrent les sept sortes de joyaux (*saptaratna*) et, quand chacun en eut en suffisance, ils demandèrent au bodhisattva pourquoi il n'en prenait pas. Le bodhisattva répondit : « Ce que je désire, c'est le *cintāmaṇi*; ces joyaux sont des objets périssables et je n'en veux point. Mais vous devriez chacun vous borner et vous limiter pour ne pas alourdir le **151 c**
navire qui ne résisterait pas ». Mais les marchands dirent au bodhisattva : « Bhadanta, forme des vœux pour nous afin que nous trou-

1 Supāraga, le maître marinier de Bharukaccha, était, lui aussi, devenu aveugle; mais, ses services se révélant indispensables, il consentit aussi à guider une expédition en haute mer; cf. Jātaka pâli, IV, p. 138-139; Jātakamālā, p. 88.

2 Sept voyages en haute mer sont un record car, ainsi que le remarque Pūrṇa dans le Divyāvadāna, p. 34 : « A-t-on jamais vu ou entendu citer un homme qui, après être revenu six fois du grand océan en ramenant son vaisseau sain et sauf, se soit embarqué une septième fois ? »

3 Il s'agit évidemment du Suvarṇadvīpa ou de la Suvarṇabhūmi, cf. ci-dessus, p. 628.

4 Le navire était attaché au quai par sept amarres; le départ une fois décidé, on en tranchait une par jour; cf. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 243; IV, p. 90, 129.

11

vions le salut (*yogakṣema*) ». Sur ce, ils s'en allèrent. Dāsa dit alors au bodhisattva : « Gardons à part le canot et nous nous en irons par cet autre chemin. Attendons le vent durant sept jours[1]. Nous naviguerons [le long] de la côte méridionale; nous arriverons à un endroit dangereux; il y aura une rive escarpée avec un bois de jujubiers dont les branches s'étendent au-dessus de l'eau. Un vent violent soufflera sur notre bateau, et il se brisera. Tu essayeras de t'agripper à une branche de jujubier et tu pourras te sauver. Quant à moi, qui n'ai plus d'yeux, je périrai à ce moment-là. Passé le récif, il y aura une île au sable d'or et tu pourras déposer mon corps dans ce sable : ce sable d'or est pur, et tel est mon souhait ».

Comme il l'avait dit, le vent s'éleva, et ils partirent. Ils arrivèrent alors à la rive escarpée et, selon les conseils de Dāsa, le bodhisattva essaya de s'agripper à une branche de jujubier et parvint à se sauver. Il prit la dépouille de Dāsa et l'inhuma dans la Terre de l'or (Suvarṇabhūmi). Puis il repartit seul, selon les instructions précédemment données. Durant sept jours il nagea en eau profonde; durant sept jours, il marcha dans l'eau, plongé jusqu'au cou (*kaṇṭha*) ; durant sept jours, il marcha dans l'eau, mouillé jusqu'aux flancs (*kaṭi*) ; durant sept jours, il marcha dans l'eau, mouillé jusqu'aux genoux (*jānu*) ; durant sept jours, il marcha sur de la boue (*kardama*). Il vit alors de beaux lotus (*utpala*), frais et délicats, et il se dit : « Ces lotus sont trop fragiles; il faut entrer dans la concentration de l'espace (*ākāśasamādhi*) ». Ayant allégé son corps [au moyen de cette concentration], il marcha sur les lotus durant sept jours. Il vit alors des serpents venimeux (*āśīviṣa*) et il se dit : « Ces animaux venimeux sont très redoutables »; il entra dans la concentration de la bienveillance (*maitrīcittasamādhi*), et il marcha sur la tête de ces serpents venimeux durant sept jours : tous les serpents levaient la tête et la présentaient au Bodhisattva pour qu'il marchât dessus[2]. Quand il eut franchi ces obstacles, il découvrit une ville faite des sept sortes de joyaux (*saptaratnamayanagara*) et défendue par sept fossés remplis de serpents venimeux; trois grands Nāga en gardaient les portes. Ces Nāga, voyant ce bodhisattva beau (*abhirūpa*), gracieux (*prāsādika*), orné des marques et des sous-marques (*lakṣaṇānuvyañjanālaṃkṛta*), qui avait triomphé de tous les obstacles pour arriver jusqu'à eux, eurent cette réflexion : « Ce n'est pas un homme ordinaire (*pṛthagjana*) ; ce doit être un bodhisattva, un homme de grand mérite (*mahāguṇapuruṣa*) ». Ils lui permirent donc de poursuivre son chemin et d'entrer dans le palais.

[1] Ce vent favorable était connu sous le nom de *irā*, le propulseur; cf. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 243.

[2] En général, c'est au bout de sept jours et après avoir parcouru sept cents lieues que le navire fait naufrage (cf. Jātaka pâli, IV, p. 16; VI, p. 34). Pour arriver à la ville merveilleuse, le naufragé doit encore lutter contre toutes sortes d'obstacles pendant sept semaines : une semaine de nage, etc. Voir un développement de tous points semblable dans le Sseu fen liu, T 1428, k. 46, p. 912 a 14.

Le roi et la reine des Nāga, qui avaient perdu leur fils depuis peu de temps, le pleuraient encore dans leur cœur. Voyant le bodhisattva qui s'avançait, la reine des Nāga, qui possédait les supersavoirs (*abhijñā*), reconnut que c'était son fils, et du lait jaillit de ses deux mamelles[1]. Elle le fit asseoir et lui dit : « Tu es mon fils; quand tu m'as quittée, où as-tu repris naissance ? » Le bodhisattva qui, de son côté, gardait le souvenir de ses anciennes existences (*pūrvanivāsānusmṛti*), reconnut que c'étaient ses parents et répondit à sa mère : « J'ai repris naissance dans le Jambudvīpa, en qualité de prince héritier d'un grand roi (*mahārājakumāra*). Par compassion (*anukampā*) pour les pauvres (*daridra*) qui ne peuvent triompher des tourments de la faim (*bubhukṣā*) et du froid (*śīta*), je suis venu jusqu'ici pour chercher le *cintāmaṇi* ». Sa mère lui dit : « Sur la tête de ton père, il y a un *cintāmaṇi* en guise d'ornement-de-tête (*cūḍāmaṇi*), mais il sera difficile de **152 a**
l'obtenir. Ton père te conduira sûrement au trésor où il enferme ses joyaux (*ratnakośa*) et t'en donnera certainement à volonté ; tu lui répondras : Je n'ai pas besoin de ces joyaux mêlés (*miśraratna*) ; je désire seulement la pierre précieuse qui se trouve sur la tête du grand roi; s'il comprend ma compassion [pour les êtres], il consentira à me la donner. C'est ainsi que tu pourras l'obtenir ».

Le bodhisattva se rendit auprès de son père. Celui-ci fut tout ému; sa joie était sans borne. Plein de pitié pour son fils qui avait enduré tant de dangers pour venir jusqu'à lui, il lui montra des joyaux magnifiques et lui dit : « Je te donne tout ce que tu veux; prends ce qui te convient ». Le bodhisattva répondit : « Je suis venu de loin rendre visite au grand roi pour chercher le *cintāmaṇi* qui se trouve sur sa tête. S'il comprend ma compassion [pour les

[1] C'est le thème du *Lait de la mère*; cf. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 83; III, p. 12; IV, p. 98.

êtres], il me la donnera; s'il ne veut pas me la donner, je n'ai besoin de rien d'autre ». Le roi-nāga reprit : « Je ne possède que cette unique pierre qui me sert toujours d'ornement-de-tête (*cūḍāmaṇi*) ; les habitants du Jambudvīpa sont peu fortunés et misérables; tu ne devrais plus les revoir ». Le bodhisattva répliqua : « Mais c'est pour cela que j'ai enduré tant de dangers et qu'en bravant la mort je suis venu de si loin. Les habitants du Jambudvīpa sont peu fortunés et misérables, et je voudrais combler leurs désirs avec le *cintāmaṇi* ». Puis le bodhisattva, par un sermon sur le Chemin bouddhique (*buddhamārgaparyāya*), convertit son père. Le roi-nāga, en lui donnant la pierre, formula une condition : « Voici, je te donne la pierre; mais, quand tu seras mort, tu reviendras près de moi ». Le bodhisattva répondit : « Je me conformerai respectueusement aux paroles du roi ».

Le bodhisattva, ayant pris la pierre, s'envola dans les airs (*ākāśa*) et, dans le temps qu'il faut pour étendre le bras, retourna au Jambudvīpa. Ses parents humains, le roi et la reine, voyant leur fils rentrer sain et sauf, bondirent de joie et, en l'embrassant, lui demandèrent : « Qu'as-tu trouvé ? » Il répondit : « J'ai trouvé le *cintāmaṇi* ». — « Où se trouve-t-il donc ? » — « Dans la doublure de ce vêtement ». — Quelles sont ses dimensions ? » — « En regard de ses qualités merveilleuses, il n'occupe pas une grande place ». Et le bodhisattva dit à ses parents : « Ordonnez qu'à l'intérieur et à l'extérieur de la ville on nettoie et on brûle des parfums, qu'on suspende des bannières (*patākā*), qu'on garde le jeûne (*poṣadhavāsa*) et qu'on observe les vœux (*śīlasamādāna*) ». Le lendemain, de bon matin, il dressa une grande perche en guise d'ostensoir, et il attacha la perle à son sommet. Le bodhisattva fit alors le vœu (*praṇidhāna*) suivant : « Si je dois arriver à l'état de Buddha et sauver tous les êtres, que cette pierre obéisse à mes désirs et fasse apparaître tous les objets précieux (*ratnadravya*) ; qu'elle comble jusqu'au dernier les besoins des hommes ». Aussitôt un nuage sombre se répandit partout et fit pleuvoir toutes sortes d'objets précieux : vêtements (*cīvara*), nourriture (*āhāra*), literies et sièges (*śayanāsana*), médicaments (*bhaiṣajya*) et toutes les fournitures (*pariṣkāra*) dont les hommes ont besoin. Et, jusqu'à la fin de la vie [du Bodhisattva], cette pluie ne s'arrêta jamais.

C'est ainsi que, chez le Bodhisattva, le don engendre la vertu d'énergie.

5. Le don et la vertu d'extase.

Comment le don engendre-t-il la vertu d'extase (*dhyānapāramitā*) ?

1. Quand le Bodhisattva donne, il élimine l'avarice (*mātsarya*) et la cupidité (*lobha*). Ayant éliminé l'avarice et la convoitise, par ce don même, il fixe son attention (*ekacitta*) et élimine progressivement les cinq obstacles (*nīvaraṇa*) [1]. Or l'élimination des cinq **152 b**
obstacles constitue à proprement parler l'extase (*dhyāna*).

2. En outre, c'est en s'appuyant (*āśritya*) sur le don que la pensée (*citta*) va de la première extase (*prathamadhyāna*) jusqu'à l'extase du recueillement de destruction (*nirodhasamāpatti*) [2]. Comment [le don] est-il un appui ? Lorsque [le Bodhisattva] fait un cadeau à un homme plongé en extase, il se dit en lui-même : « Parce que cet homme pratiquait l'extase (*dhyāna*) et le recueillement (*samāpatti*), je lui ai fait l'offrande dans une bonne intention (*viśuddhacitta*). Comment ferai-je maintenant pour remplacer moi-même l'extase [dont je viens de le distraire] ? » Aussitôt, il recueille sa pensée, il médite et il pratique l'extase. — Quand [le Bodhisattva] donne à un pauvre (*daridra*), il se souvient des existences antérieures (*pūrvanivāsa*) de ce malheureux, [et il se dit] : « C'est parce qu'il a commis des fautes (*akuśala*), qu'il n'a pas essayé de fixer son attention (*ekacitta*) ni cultivé l'extase qu'actuellement (*ihajanman*) il est pauvre ». A cause de cela, [le Bodhisattva] s'efforce lui-même de pratiquer le bien, de fixer son attention, et il entre dans les extases et les recueillements.

[*Mahāsudassanasuttanta*] [3].

Voici ce qu'on raconte : Les quatre-vingt-quatre mille vassaux

1 Ils seront longuement étudiés ci-dessous, ch. XXVIII.

2 Ce sont les neuf *anupūrvavihāra* énumérés dans Dīgha, II, p. 156; III, p. 265, 290; Aṅguttara, IV, p. 410. Ils comprennent les quatre *dhyāna*, les quatre *ārūpyasamāpatti* et la *saṃjñāveditanirodhasamāpatti*.

3 Le *Mahāsudassanasuttanta*, dont le présent passage est une recension quelque peu aberrante, forme un sūtra à part dans le Dīgha pâli, II, p. 169-199 (tr. Rh. D., II, p. 198-232), tandis que le Dīrghāgama chinois et les sources apparentées l'ont incorporé dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* : cf. Tch'ang a han, T 1, nº 2, k. 3, p. 21 b-24 b; Fo pan ni yuan king, T 5, k. 2, p. 169 c-171 a; Pan ni yuan king, T 6, k. 2, p. 185 b-186 c; Ta pan nie p'an king, T 7, k. 2 et 3, p. 200 c-203 a; Ken pen chouo... tsa che; T 1451, k. 37, p. 393 a-

du noble roi cakravartin *Hi kien* (Sudarśana) [1] vinrent un matin lui offrir des objets merveilleux, faits des sept joyaux. Le roi leur dit : « Je n'en ai pas besoin. Vous devriez chacun cultiver vous-mêmes le mérite (*puṇya*) ». Les roitelets se firent la réflexion suivante : « Bien que le Grand roi ne veuille pas accepter [nos cadeaux], il ne convient pas non plus que nous les utilisions nous-mêmes ». Sur ce, ils se mirent ensemble au travail et élevèrent un palais (*prāsāda*) fait des sept joyaux (*saptaratnamaya*) ; ils plantèrent des rangées d'arbres (*vṛkṣapaṅkti*) [2] faits des sept joyaux et construisirent des piscines (*puṣkiriṇī*) [3] faites des sept joyaux. Dans ce palais, ils construisirent quatre-vingt-quatre mille étages (*kūṭāgāra*) [4] faits des sept joyaux ; à chaque étage, il y avait une litière (*paryaṅka*) faite des sept joyaux; des coussins de couleurs variées (*miśravarṇopadhāna*) étaient placés aux deux extrémités de la litière; ils avaient suspendu des bannières (*dhvaja*) et des drapeaux (*patākā*) et enduit le sol d'encens (*dhūpa*).

Quand tout fut prêt, ils dirent au Grand roi : « Nous voudrions que vous acceptiez ce Palais de la Loi (*dharmaprāsāda*) avec ses

394 b. — Cependant on trouve une recension indépendante du *Mahāsudassana* dans Tchong a han, T 26, nº 68, k. 14, p. 515 b-518 c; et Ta tcheng kiu wang king, T 45, p. 831 a sq.

L'histoire de Sudassana est encore résumée dans Dīgha, II, p. 146-147; Saṃyutta, III, p. 144; Jātaka pâli, I, p. 391-393.

[1] Sudarśana est rendu ici par *Hi kien* (30 et 9; 147); ailleurs on trouve les caractères *Chan kien* (30 et 9; 147) ou *Miao kien* (38 et 4; 147). — Ce cakravartin Mahāsudarśana appartient à la lignée royale de Mahāsaṃmata dont le Buddha est issu : cf. Dīpavaṃsa, III, v. 8; Mahāvaṃsa, II, v. 5; Mahāvastu, I, p. 348; Mahāvyutpatti, nº 3570; Tch'ang a han, T 1, k. 22, p. 149 a 9; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 1, p. 101 c 27. — Dans les temps mythiques, il régnait à Kuśāvatī, sur l'emplacement actuel de Kuśinagara. Cette ville et son splendide palais sont longuement décrits dans les diverses recensions du *Mahāsudassanasuttanta* signalées plus haut; voir encore Divyāvadāna, p. 227; P'i p'o cha, T 1545, k. 76, p. 395 c. Le Dharmaprāsāda était construit selon le modèle de la ville du cakravartin; cf. J. PRZYLUSKI, *La ville du Cakravartin*, Rocznik Orjent., V, 1927, p. 165-185.

[2] A savoir sept rangées de palmiers (*tāla*); cf. Dīgha, II, p. 171-172.

[3] Ces piscines étaient placées dans l'intervalle des rangées de palmiers (*tālāntarikā*) à une distance de cent longueurs d'arc (*dhanuśata*); chaque piscine comportait quatre volées d'escaliers (*sopāna*) et deux balustrades (*vedikā*) dont les montants (*stambha*), les traverses (*sūci*) et la main courante (*uṣṇīṣā*) étaient de métaux différents; cf. Dīgha, II, p. 178-179.

[4] Sur ces étages (*kūṭāgāra*), voir Dīgha, II, p. 182.

arbres précieux et ses piscines ». Le roi accepta en gardant le silence; puis il fit cette réflexion : « Je ne dois pas habiter le premier dans ce nouveau palais pour m'y livrer au plaisir; je vais chercher de saintes gens (*sajjana*), Śramaṇa et Brāhmaṇa, pour entrer les premiers dans la cérémonie (*pūjā*) ; après seulement, j'irai l'habiter moi-même » [1]. Il réunit donc de saintes gens, et ceux-ci entrèrent les premiers dans le précieux palais, rempli d'offrandes de tout genre (*nānāvidhapūjā*) et de splendides accessoires (*pariṣkāra*).

Quand ces hommes furent sortis, le roi entra dans le précieux palais [2], monta à l'étage d'or (*suvarṇakūṭāgāra*), s'assit sur la litière d'argent (*rūpyaparyaṅka*) et, méditant sur le don, élimina les cinq obstacles (*pañcanīvaraṇa*), concentra ses six organes (*ṣaḍādhyātmikāyatana*), écarta les six objets des sens (*ṣaḍbāhyāyatana*), éprouva joie (*prīti*) et bonheur (*sukha*), et pénétra dans la première extase (*prathamadhyāna*). — Ensuite, il monta à l'étage d'argent (*rūpyakūṭāgāra*), s'assit sur la litière d'or (*suvarṇaparyaṅka*), et pénétra dans la seconde extase (*dvitīyadhyāna*). — Ensuite, il monta à l'étage de béryl (*vaiḍūryakūṭāgāra*), s'assit sur la litière de cristal (*sphaṭikaparyaṅka*) et entra dans la troisième extase (*tṛtīyadhyāna*). Enfin, il monta à l'étage de cristal (*sphaṭikakūṭāgāra*), s'assit sur la litière de béryl (*vaiḍūryaparyaṅka*) et entra dans la quatrième extase (*caturthadhyāna*) : il passa trois mois en méditation solitaire [3].

La reine *Yu niu pao* (Strīratna) [4] et ses quatre-vingt-quatre mille suivantes (*upasthāyikī*), qui avaient toutes paré leur corps du joyau « Perle blanche » (*maṇiratna*), vinrent dire au Grand roi : « Depuis longtemps, tu t'opposes aux visites de ta famille, et nous osons venir te demander pourquoi ». Le roi répondit : « Mes sœurs (*bhaginī*), vous devriez toutes réformer vos sentiments et être pour moi des amies et non plus des ennemies ». La reine Strīratna, éclatant en larmes, lui dit : « Pourquoi le Grand roi m'appelle-t-il

[1] L'inauguration des palais était réservée aux religieux, cf. Dīgha, II, p. 185.

[2] Selon le Dīgha, II, p. 186-187, le roi pratiqua à la suite les quatre *dhyāna* et les quatre *brāhmavihāra*, et c'est après seulement qu'il reçut la visite de la reine. Au contraire, dans le Mppś, le roi pratique d'abord les quatre *dhyāna*, puis repousse les sollicitations de la reine; après le départ de cette dernière, il se livre à la pratique des quatre *brāhmavihāra*.

[3] Cette façon royale de pratiquer le quatre *dhyāna* est décrite en termes identiques dans Dīgha, II, p. 186.

[4] Comparer la visite de la reine Subhadrā dans Dīgha, II, p. 189-195.

« sœur » ? Il a sûrement une arrière-pensée; je voudrais en connaître le sens. Pourquoi nous ordonne-t-il d'être ses amies et non plus ses ennemies ? » Le roi lui répondit : « Vous êtes pour moi
152 c une cause de renaissances; ensemble nous nous livrons au plaisir; mais, tout en faisant ma joie, vous êtes mes ennemies. Si vous pouviez vous éveiller [à la doctrine] de l'impermanence (*anityatā*), savoir que le corps est pareil à une magie (*māyā*), cultiver le mérite (*puṇya*), pratiquer le bien (*kuśala*) et renoncer aux satisfactions du désir (*kāma*), vous seriez mes amies ». Les femmes acquiescèrent : « Nous obéirons respectueusement à tes ordres ». Ayant ainsi parlé, elles prirent congé et s'en retournèrent.

Lorsque les femmes furent sorties, le roi monta à l'étage d'or (*suvarṇakūṭāgāra*), s'assit sur la litière d'argent (*rūpyaparyaṅka*) et pratiqua la concentration de la bienveillance (*maitrīsamādhi*). — Il monta à l'étage d'argent (*rūpyakūṭāgāra*), s'assit sur la litière d'or (*suvarṇaparyaṅka*) et pratiqua la concentration de la pitié (*karuṇāsamādhi*). — Il monta à l'étage de béryl (*vaiḍūryakūṭāgāra*), s'assit sur la litière de cristal (*sphaṭikaparyaṅka*) et pratiqua la concentration de la joie (*muditāsamādhi*). — Il monta à l'étage de cristal (*sphaṭikakūṭāgāra*), s'assit sur la litière de béryl (*vaiḍūryaparyaṅka*) et pratiqua la concentration de l'indifférence (*upekṣāsamādhi*) [1].

C'est ainsi que, chez les Bodhisattva, le don engendre la vertu d'extase.

6. Le don et la vertu de sagesse.

Comment le don engendre-t-il la vertu de sagesse (*prajñāpāramitā*) ?

1. Quand le Bodhisattva pratique le don, il sait que ce don aura nécessairement sa récompense (*vipākaphala*), et il est exempt de doutes (*saṃśaya, vicikitsā*) ; il détruit les vues (*mithyādṛṣṭi*) et l'ignorance (*avidyā*). Ainsi donc le don engendre la vertu de sagesse.

2. Quand le Bodhisattva exerce le don, il sait clairement qu'un homme immoral (*duḥśīla*) qui bat, frappe ou incarcère, mais qui

[1] Cette façon royale de pratiquer les quatre *brāhmavihāra*, *maitrī*, etc., est décrite dans Digha, II, p. 186-187; Comparer Kośa, VIII, p. 196-203; Traité, I, p. 163. — Le roi Mahāsudassana, ayant cultivé les quatre *brāhmavihāra*, ne tarda pas à mourir et reprit naissance dans le Brahmaloka, cf. Dīgha, II, p. 196.

pratique le don, fût-ce en transgressant la loi et pour obtenir des richesses, renaît parmi les éléphants (*hastin*), les chevaux (*aśva*) et les bœufs (*go-*) ; tout en assumant une existence animale (*tiryagyonisaṃsthāna*), où il est chargé de fardeaux, battu, mis à l'entrave et utilisé comme monture, il aura toujours bon gîte et bonne nourriture, et il sera respecté (*gurukṛta*) des hommes qui lui donneront des soins.

Il sait qu'un homme pervers et très irascible, mais qui pratique le don, fût-ce avec des intentions sinueuses et sans droiture, va renaître parmi les Nāga, où il obtient un palais fait des sept joyaux, une bonne nourriture et de belles femmes.

Il sait qu'un homme orgueilleux, mais qui pratique le don, fût-ce par ostentation (*abhimāna*), renaît parmi les oiseaux aux ailes d'or (Garuḍa), où il exerce toujours la souveraineté (*aiśvarya*), possède la pierre philosophale (*cintāmaṇi*) en guise d'anneau (*keyūra*), parvient à combler tous les besoins, ne subit rien de contraire à ses désirs, se transforme de dix-mille manières et n'a rien qu'il ne puisse arranger.

Il sait qu'un ministre (*amātya*) qui pressure le peuple et le dépouille de ses biens contrairement à la loi, mais qui pratique le don, renaît parmi les *Kouei chen* (Asura), où il est le démon *Kieou p'an tch'a* (Kumbhāṇḍa) [1], qui se plaît à opérer de multiples transformations (*pariṇāma*) sur les cinq objets extérieurs (*pañcabāhyāyatana*).

Il sait qu'un homme très irascible et très pervers, aimant le bon vin et la bonne chère, mais qui pratique le don, renaît parmi les *Ye tch'a* (Yakṣa) [2] terrestres (*bhūmya*), où il obtient toujours des plaisirs variés, de la [belle] musique (*vādya*) et de la [bonne] nourriture (*āhāra*).

Il sait qu'un homme dur et violent, mais qui comble de largesses [son armée, à savoir] ses chars (*ratha*), sa cavalerie (*aśva*) et son infanterie (*pattika*), renaît parmi les Yakṣa célestes (*vihāyasayakṣa*),

[1] Classe de démons mentionnés avec les Yakṣa, les Asura et les Nāga. Ils vivent dans le Sud et ont Virūḍha pour leur roi (Dīgha, II, p. 257; III, p. 198). Ils sont ainsi appelés parce que leurs parties génitales (*aṇḍa*) sont grosses comme des pots (*kumbha*): cf. Sumaṅgala, III, p. 964.

[2] Le Mppś distingue ici trois sortes de Yakṣa : les Yakṣa terrestres (*bhūmya*), les Yakṣa célestes (*vihāyasayakṣa*) et les Yakṣa qui hantent les palais et les temples. D'autres classes sont mentionnées dans Dīgha, II, p. 256-257. Le Pethavatthu Comm., p. 45, 55, les appelle *bhummadevatā*, divinités terrestres.

où il possède une grande force (*mahābala*) et se déplace comme le vent.

Il sait qu'un homme jaloux et aimant la dispute, mais qui peut donner de belles maisons (*gṛha*), des literies et des sièges (*śayanāsana*), des vêtements (*vastra*) et des aliments (*āhāra*), renaîtra parmi les Yakṣa qui circulent en volant dans les palais et les temples, où il jouit de toutes sortes de plaisirs et d'avantages matériels.

Voilà tout ce que le Bodhisattva sait parfaitement quand il pratique le don. Ainsi donc, chez le Bodhisattva, le don engendre la vertu de sagesse.

153 a 3. En outre, quand on donne des aliments (*bhojana*), on obtient force (*bala*), beauté (*varṇa*), vie (*āyus*), plaisir (*sukha*) et bon service (*upasthāna*) [1]. — En donnant des vêtements (*vastra*), on connaît dès la naissance la pudeur et l'honneur (*hrīrapatrāpya*), la puissance (*anubhāva*), la beauté (*prasāda*) et le bonheur du corps et de l'esprit (*kāyacittasukha*) [2]. — En donnant une maison (*gṛha*), on obtient un palais fait des sept joyaux (*saptaratnamayarājakula*) et on possède automatiquement (*svataḥ*) la jouissance des cinq objets du désir (*pañcakāmaguṇa*). — En donnant un puits (*kūpa*), un étang (*taḍāga*), une source (*udbhida*), de l'eau (*udaka*) ou toutes sortes de sirops, on obtient à la naissance l'exemption de la faim (*kṣudh*) et de la soif (*pipāsā*), et les cinq objets du désir (*pañcakāmaguṇa*) sont assurés. — En donnant un pont (*setu*), un bateau (*nau*) ou des chaussures (*upānah*), on obtient à la naissance tout un équipage de chars et de chevaux (*rathāśvasaṃbhāra*). — En donnant un bois de plaisance (*ārāma*), on obtient d'être un notable servant de refuge pour tous (*sarvāśraya*), et on reçoit [en partage] la beauté du corps (*kāyaprasāda*), la joie de l'esprit (*cittasukha*) et l'absence de tristesse. Tels sont les divers avantages obtenus par le don dans les existences humaines.

[1] Comparer Karmavibhaṅga, p. 92 : *katame daśānuśaṃsā bhojanapradānasya. ucyate. balavān bhavati. varṇavān bhavati. sukhito bhavati. pratibhānavān bhavati. dīrghāyur bhavati. mahājanābhigamyo bhavati. priyadarśano bhavati. mahābhogaś ca bhavati. svargeṣūpapadyate. kṣipraṃ ca parinirvāti.*

[2] Ibid, p. 89 : *katame daśa guṇā vastrapradānasya. ucyate. ślakṣṇacchavir bhavati. snigdhacchavir bhavati, na ca rajaś cailaṃ kāye śliṣyati. hrīrapatrāpyasampanno bhavati priyadarśano bhavati prabhūtavastro bhavati lābhī ca bhavati sūkṣmāṇāṃ vastrāṇām āstaraṇānām. mahābhogo bhavati. svargeṣūpapadyate kṣipraṃ ca parinirvāti.*

L'homme qui, par ses dons, cultive (*bhāvayati*) les mérites (*puṇya*) et qui déteste la vie des conditionnés (*saṃskṛta*) et des conditionnements (*saṃskāra*), renaît dans le ciel des Cāturmahārājika. — L'homme qui, par ses dons, redouble de soins (*pūjā*) pour ses parents, ses oncles et tantes et ses frères et sœurs, l'homme qui, sans colère (*dveṣa*) ni haine (*pratigha*), déteste les disputes (*kalaha*) et ne se réjouit pas de voir les gens se disputer, cet homme obtient de renaître parmi les dieux Trāyastriṃśa, Yāma, Tuṣita, Nirmāṇarati et Paranirmitavaśavartin. Tous ces dons, le Bodhisattva les distingue bien, et c'est ainsi que, chez le Bodhisattva, le don engendre la vertu de sagesse.

Si un homme donne avec une pensée détachée (*asaktacitta*), par dégoût pour le monde (*lokanirveda*), en vue du bonheur du Nirvāṇa (*nirvāṇasukha*), c'est un don d'Arhat et de Pratyekabuddha. — Si un homme donne en vue [d'atteindre] l'état de Buddha et pour [le bien] des êtres, c'est un don de Bodhisattva. Tous ces dons, le Bodhisattva les connaît bien, et c'est ainsi que le don engendre chez lui la vertu de sagesse.

4. En outre, quand le Bodhisattva donne, il réfléchit (*manasikaroti*) au Vrai caractère (*bhūtalakṣaṇa*) des trois éléments [du don, à savoir le donateur, le bénéficiaire et la chose donnée], comme on l'a dit plus haut (p. 724). Ainsi donc, le don engendre la vertu de sagesse.

5. Enfin, l'omniscience (*sarvajñāna*), qualité première [des Buddha], tire son origine du don. Ainsi, les mille [derniers] Buddha, au moment où ils produisirent pour la première fois [et chacun en leur temps] la pensée de la Bodhi (*prathamabodhicittotpādakāle*), étaient en train d'offrir un objet quelconque au Buddha [qui leur était contemporain] : l'un offrait un lotus (*utpala*) ; un autre, un vêtement (*cīvara*) ; un troisième, un cure-dent (*dantakāṣṭha*) ; et c'est en faisant ce don qu'ils produisirent la pensée de la Bodhi. Ces dons divers prouvent que, chez le Bodhisattva, le don engendre la vertu de sagesse.

CHAPITRE XXI.

LA MORALITÉ

153 b *Sūtra* : Il faut remplir la vertu de moralité en se fondant sur la non-existence du péché et de son contraire (*Śīlapāramitā pūrayitavyā āpattyanāpattyanadhyāpattitām upādāya*).

I. DÉFINITION DE LA MORALITÉ [1].

Śāstra : Śīla (moralité), en langue des Ts'in, se dit honnêteté naturelle (*prakṛtikauśalya*). Suivre avec entrain le bon Chemin

[1] La moralité (*śīla*) est la vertu qui consiste à s'abstenir (*virati*) du péché. Il y a deux sortes de moralités : la moralité en général, l'honnêteté naturelle, qui consiste simplement à éviter les péchés, ou, comme traduisent les Chinois, à « observer les Défenses » (*tch'e kiai* : 64 et 6; 62 et 3); la moralité d'engagement (*samādānaśīla*; en chinois, *cheou kiai* : 29 et 6; 62 et 3), résultant d'un vœu préalable : dans le bouddhisme, elle se rencontre aussi bien chez l'adhérent laïc (*upāsaka, upavāsastha*) que chez le religieux (*srāmaṇera* et *śrāmaṇerī, śikṣamāṇā, bhikṣuṇī* et *bhikṣu*) qui, lors de la prise des vœux ou de l'ordination, s'engagent formellement à adopter une certaine règle de vie (*prātimokṣa*). Les caractères chinois *cheou kiai* (29 et 6; 62 et 3) rendent l'expresion sanskrite *samādānaśīla* (moralité d'engagement), mais ils sont aussi employés pour désigner l'ordination religieuse (*upasaṃpadā*) conférée aux moines après leur « sortie du monde » (en sanskrit, *pravrajyā;* en chinois, *tch'ou kia* : 17 et 3; 40 et 7). Voir ci-dessus, p. 632, n. 2.

Dans ce chapitre, il est seulement question de la moralité en général, la moralité d'engagement devant être traitée en détail dans le chapitre suivant. Sur le *śīla* du Petit Véhicule, on peut consulter les sources pâlies indiquées dans Rhys Davids-Stede, s. v. *sīla*, et principalement un exposé détaillé dans la Paṭisaṃbhidā, I, p. 42-48, et le Visuddhimagga, I, p. 6-58 (tr. Nyanatiloka, I, p. 11-85). Pour le *śīla* du Grand Véhicule, on se rapportera aux textes étudiés dans l'Hôbôgirin, *Bosatsukai*, p. 142 sq., ainsi qu'aux homélies et exposés du Madh. avatāra, p. 32-45 (tr. Lav., Muséon, 1907, p. 280-293), Bodh. bhūmi, p. 137-188; Śikṣāsamuccaya, p. 69-72 (tr. Bendall-Rouse, p. 73-77); Bodhicaryāvatāra et Pañjikā, ch. V (tr. Lav., p. 30-48); Bodhisattvaprātimokṣasūtra (éd. N. Dutt, IHQ, VII, 1931, p. 259-286). — Travaux : L. de La Vallée Poussin, *Le Vinaya et la pureté d'intention*, BCLS, juin 1929, p. 201-217; *Morale bouddhique*, p. 46; *Opinions*, p. 302, 334; Oltramare, *Théosophie*, p. 379; Dutt, *Mahāyāna*, p. 290.

(*kuśalamārga*), sans admettre de défaillance (*pramada*), voilà ce qu'on appelle Śīla. Pratiquer le bien (*kuśala*), qu'on ait pris les Défenses (*samādānaśīla*), ou qu'on n'ait pas pris les Défenses (*asamādānaśīla*) [1], est nommé Śīla.

Sommairement (*samāsataḥ*), la discipline [morale] du corps et de la voix (*kāyavākṣaṃvara*) est de huit sortes : 1. s'abstenir du meurtre (*prāṇātipātavirati*), 2. du vol (*adattādāna-*), 3. de l'amour défendu (*kāmamithyācāra*), 4. du mensonge (*mṛṣāvāda*), 5. de la médisance (*paiśunyavāda*), 6. de la parole injurieuse (*pāruṣyavāda*), 7. de la parole oiseuse (*saṃbhinnapralāpa*), 8. de l'usage de vin (*madyapāna*) ; et recourir à des moyens d'existence purs (*pariśuddhājīva*) [2] : telles sont les caractéristiques de la moralité (*śīlanimitta*) [3].

Violer ces défenses, les négliger, c'est l'immoralité (*dauḥśīlya*) ; celui qui viole les défenses tombe dans les trois destinées mauvaises (*durgati*).

II. DIVERSES SORTES DE MORALITÉS [4].

Par la moralité inférieure (*hīnaśīla*), on renaît parmi les hommes (*manuṣya*) ; par la moralité moyenne (*madhyaśīla*), on renaît parmi

[1] C'est-à-dire, qu'on se soit engagé ou non à éviter le péché.

[2] La moralité en général, la simple honnêteté naturelle (*prakṛtikauśalya*), interdit à tout homme les huit péchés mentionnés ici et dont on retrouvera la liste dans Aṅguttara, IV, p. 247-248 (tr. Hare, *Gradual Sayings*, IV, p. 169), repris en partie dans le Karmavibhaṅga sanskrit, p. 33. Ces huit interdictions seront reprises et développées dans les divers règlements (*prātimokṣa*) de la « moralité d'engagement ». Le Mppś croit bon d'y ajouter, dès maintenant, l'obligation morale de ne recourir qu'à des moyens d'existence purs (*pariśuddhājīva*), c'est-à-dire éviter le trafic des armes, des êtres vivants, de la chair, des boissons enivrantes, du poison, etc.

[3] Cf. Aṅguttara, IV, p. 247, ou Karmavibhaṅga, p. 33, où il est dit que le meurtre, etc., pratiqué et répété, aboutit à l'enfer, à une naissance animale ou au monde des défunts (*prāṇātipātaḥ sevito bahulīkṛto nirayasaṃvartanīyo bhavati, tiryagyonisaṃvartanīyo bhavati, pretaviṣayasaṃvartanīyo 'pi bhavati*) : ce sont là les trois « destinées mauvaises ».

[4] Le Visuddhimagga, p. 13, a tout un paragraphe sur les divers degrés de la moralité. Est « inférieure » la moralité basée sur un zèle (*chanda*), une intention (*citta*), une énergie (*viriya*) ou un aperçu (*vīmaṃsā*) médiocres; la moralité qui poursuit un but de gloire (*yasakāmatā*); la moralité qui vise à s'exalter soi-même et à abaisser autrui (*attukkaṃsana-paravambhana*); la moralité qui résulte d'un désir de profit ou de richesses (*bhavabhoga*). — Est « moyenne »

les six classes des dieux du Monde du désir (*kāmadhātudeva*) ; par la moralité supérieure (*praṇītaśīla*), on parcourt les quatre extases (*dhyāna*) et les quatre recueillements du vide (*śūnyasamāpatti*) et on renaît parmi les dieux purs (*śuddhāvāsadeva*) du Monde matériel (*rūpadhātu*) et du Monde immatériel (*ārūpyadhātu*).

La moralité supérieure (*praṇītaśīla*) est de trois sortes : 1. Par la moralité médiocrement pure (*hīnapariśuddhaśīla*), on devient Arhat ; 2. Par la moralité moyennement pure (*madhyapariśuddhaśīla*), on devient Pratyekabuddha ; 3. Par la moralité supérieurement pure (*praṇītapariśuddhaśīla*), on obtient l'état de Buddha. Le détachement (*asaṅga*), le désintéressement (*aniśraya*), l'absence de transgression (*abhedana*) et l'absence de défaut (*avaikalya*), si vantés par les saints (*ārya*) [dans l'exercice de la moralité], constituent la moralité supérieurement pure [1]. Si on éprouve pour les êtres de la bienveillance (*maitrī*) et de la compassion (*karuṇā*), si on veut les sauver, et si on connaît le vrai caractère (*satyalakṣaṇa*) des Défenses, la pensée est complètement désintéressée (*nirāsaṅga*) : observer les Défenses dans ces conditions, c'est aller directement à l'état de Buddha ; voilà ce qu'on appelle la moralité qui réalise l'état insurpassé des Buddha.

III. AVANTAGES DE LA MORALITÉ [2].

L'homme qui désire de grands avantages (*anuśaṃsa*) doit fermement garder les Défenses comme on veille sur un trésor (*kośa*)

la moralité qui cherche à récolter la récompense des bonnes actions (*puññaphalakāmatā*), la moralité mondaine (*lokiya*), la moralité qui vise à la libération individuelle (*attano vimokkha*). — Est « supérieure » la moralité qui résulte de l'esprit de devoir et de la sainteté (*kattabbam ev 'idan ti ariyabhāva*) ; la moralité supramondaine (*lokuttara*), la moralité qui tend à assurer le salut de tous (*sabbasattavimokkha*).

Ces trois moralités sont diversement rétribuées dans le monde humain et dans les sphères célestes décrites plus haut; cf. Traité, I, p. 517, 605-607.

1 Le Grand Véhicule insiste surtout sur le caractère altruiste de la moralité; voir Hôbôgirin, *Bosatsukai*, p. 142.

2 Le présent paragraphe est une amplification sur les Cinq avantages de l'homme moral (*pañc' ānisaṃsā sīlavato*), passage classique que l'on retrouve dans toute une série de sūtra : cf. Dīgha, II, p. 86; III, p. 236; Aṅguttara, III, p. 253; Tch'ang a han, T 1, nº 2, k. 2, p. 12 b; Visuddhimagga, I, p. 9 : « L'homme moral (*sīlavā*), doué de moralité (*sīlasampanna*) acquiert une grande masse de richesses (*mahantaṃ bhogakkhandhaṃ adhigacchati*) ; une

précieux ou comme on défend la vie du corps (*kāyajīvita*). Pourquoi ? De même que tous les objets (*sakaladravya*) doués de forme (*saṃsthānabhāgīya*), qui se trouvent sur la grande terre (*mahāpṛthivī*), subsistent en s'appuyant (*āśritya*) sur la grande terre, ainsi la moralité est le siège (*āspada, adhiṣṭhāna*) de tous les bons Dharma (*kuśaladharma*). De même qu'il serait vain de vouloir marcher sans pieds, voler sans ailes, ou effectuer une traversée sans bateau, de même il est vain de vouloir obtenir les bons fruits [du Chemin] sans la moralité.

L'homme qui a rejeté la moralité, fût-il un ascète [1] de la montagne (*parvatatapasvin*), mangeant des fruits (*phala*) ou se nourrissant d'herbes (*oṣadhi*) [2], ne se distingue pas des animaux (*tiryagyoni*) [3].

bonne renommée s'attache à lui (*kalyāṇo kittisaddo abbhugacchati*) ; dans toutes les assemblées où il pénètre, il est sans crainte ni inquiétude (*yaṃ yad eva parisaṃ upasaṃkamati... visārado upasaṃkamati amaṅkubhūto*) ; il meurt sans anxiété (*asammūḷho kālaṃ karoti*) ; à la dissolution du corps, après la mort, il renaît dans quelque bonne destinée, dans le ciel (*kāyassa bhedā paraṃ maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppajjati*) ».

1 Dans ce passage, le Mppś combat les vues de certains brāhmaṇa et śramaṇa (notamment des Nirgrantha et des Ājīvika) qui, négligeant les préceptes de la loi morale, font consister la pureté (*śuddhi*) dans des pratiques purement extérieures, comme la nourriture, la coiffure, le vêtement, les pratiques ascétiques ou les actes rituels. Le Buddha lui-même, avant sa conversion, avait versé dans ce formalisme et pratiqué — sans succès — les mortifications extérieures. Il constata bientôt que ces austérités ne conduisaient pas « aux qualités supramondaines du noble savoir de la noble vision » (*nājjhagamaṃ uttariṃ manussadhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ*) et il les condamna dans la suite en plusieurs sūtra : cf. Dīgha, I, p. 166 sq.; Majjhima, I, p. 77 sq.; 238; 342; II, p. 161; Tch'ang a han, T 1, nº 25, k. 16, p. 103; Tseng yi a han, T 125, k 23, p. 670 c-672 a; Lalita, p. 248-250 (tr. Foucaux, p. 214-216).

Sans énumérer toutes les pratiques ascétiques condamnées par le Buddha dans les textes précités, le Mppś se borne à en signaler les plus caractéristiques.

2 Dīgha, I, p. 166 : « Il se nourrit de plantes potagères (*sāka*), de riz sauvage (*sāmāka*), de graines de Nīvāra, d'épluchures (*daddula*), de la plante aquatique nommée Haṭa, de la fine poudre adhérant aux grains de riz à l'intérieur de l'épi (*kaṇa*), de l'écume de riz bouilli (*ācāma*), de la fécule des graines oléagineuses (*piññāka*), d'herbes (*tiṇa*), de fumier de vache (*gomaya*), de racines et de fruits forestiers (*vanamūlaphala*), de fruits tombés d'eux-mêmes (*pavattaphala*) ».

3 Passage à prendre au pied de la lettre, car selon le Majjhima, I, p. 387, et le Lalita, p. 248, certains ascètes s'engagent par vœu (*vrata*) à adopter la manière de vivre des vaches, des gazelles, des chiens, des sangliers, des singes ou des éléphants.

Certains hommes ont pour règle de n'avaler que de l'eau (*udaka*),
153 c du lait (*kṣīra*) ou de l'air (*dhūma*) [1] ; ils se coupent les cheveux, les portent longs ou ne gardent sur le crâne qu'un tant soit peu de cheveux ; ils revêtent l'habit jaune (*kāṣāya*) [des bouddhistes] ou l'habit blanc (*śvetāmbara*) [des jaina], portent un vêtement d'herbes (*kuśacīvara*) ou un vêtement d'écorces d'arbre (*valkalacīvara*) [2] ; en hiver (*hemanta*), ils entrent dans l'eau ; en été (*grīṣma*), ils se rôtissent au feu [3] ; ils se jettent dans des précipices ; ils se lavent dans le Gange ; ils se baignent trois fois par jour [4] ; ils font des offrandes répétées au feu (*agniparicaryā*) [5] ; multipliant les sacrifices (*yajña*) et les formules magiques (*mantra*), ils s'exercent aux pratiques ascétiques (*duṣkaracaryā*). Mais, parce qu'ils n'ont pas de moralité, [tous ces efforts] sont vains et inutiles. — D'autres hommes, habitant de hauts palais (*prāsāda*) ou de grandes maisons (*gṛha*), disposant de beaux habits et d'une nourriture exquise, mais qui sont capables d'exercer la moralité, parviennent à renaître en bonne place et conquièrent les fruits du Chemin (*mārgaphala*). Qu'on soit noble (*praṇīta*) ou vil (*hīna*), petit (*hrasva*) ou grand (*mahat*), pourvu qu'on observe la pure moralité, on obtient toujours de grands avantages. Mais, si on viole la morale, ni la noblesse ni l'humilité, ni la grandeur ni la petitesse ne permettront de renaître à volonté (*yathākāmam*) dans les séjours bienheureux (*sukhavihāra*).

En outre, l'homme immoral (*duḥśīla*) est comparable à un étang

[1] Lalita, p. 249 : Ils boivent de l'eau chaude (*uṣṇodaka*), de l'eau de riz (*taṇḍulodaka*), filtrée dans un feutre (*parisrāvitakāmbalika*), bouillie dans un chaudron (*sthālīpānīya*)... ; ils prennent pour boisson du lait (*pāyasa*), du caillé (*dadhi*), du beure (*sarpiḥ*)... ; ils boivent de la fumée (*dhūmapāna*).

[2] Lalita, p. 249 : Ils ont un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept vêtements ou davantage; restent nus... ; portent longs les cheveux, nattés et relevés en crête... ; enduisent leurs corps de poussière, d'ordures, de vase... ; portent des poils, des crânes humains, des cheveux, des ongles, un vêtement inférieur (seulement), des ossements... ; portent des charbons, des marques de couleur, des vêtements rougeâtres, trois bâtons; portent la tête rasée, etc.

[3] En pratiquant le *pañcatapas* ou la mortification des cinq feux : cf. Tseng yi a han, T 125, p. 671 b 18; Lalita, p. 249; Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p. 48.

[4] Pratique connue sous le nom d'*udakorohana* et qui consiste à se baigner trois fois par jour; cf. Dīgha, I, p. 167; Saṃyutta, I, p. 182; Aṅguttara, I, p. 296; II, p. 206. Les Udakorahaka forment une classe d'ascètes: Majjhima, I, p. 281; Saṃyutta, IV, p. 312; Aṅguttara, V, p. 263.

[5] Sur le culte brâhmanique du Feu, voir Majjhima, I, p. 82; Aṅguttara, V, p. 263; Dhammapadaṭṭha, II, p. 232.

limpide (*prasannataḍāga*), mais rempli de serpents venimeux (*āśīviṣa*) : on ne s'y baigne pas. Il est pareil à un arbre (*vṛkṣa*) portant de belles fleurs (*puṣpa*) et de bons fruits (*phala*), mais abondant en cruelles épines (*kaṇṭaka*). Fût-il né dans une noble famille (*uccaiḥkula*), beau de corps (*abhirūpakāya*), fort instruit (*paribhāvita*) et très savant (*bahuśruta*), l'homme qui ne se complaît pas dans la moralité ignore les pensées de bienveillance et de compassion (*maitrīkaruṇācitta*) [qui caractérisent le saint]. Comme le dit une stance :

La noblesse, sans le savoir (*jñāna*), est un échec ;
Le savoir, doublé d'orgueil (*abhimāna*), est aussi un échec ;
L'homme qui a pris les Défenses, mais qui les viole,
Va à un échec complet, ici-bas et dans l'au-delà.

Malgré sa pauvreté ou son rang inférieur, l'homme qui observe la moralité, est supérieur aux riches et aux nobles qui vivent dans l'immoralité.

Le parfum des fleurs (*puṣpagandha*) et le Tagara ne s'étendent pas loin ; le parfum de la moralité se répand dans les dix régions [1].

[1] Littéralement, le parfum des fleurs et le parfum des bois, mais *Mou hiang* (75; 186) « parfum des bois » suppose un original sanskrit *Tagara* (cf. ROSENBERG, *Vocabulary*, p. 248); c'est un arbre très parfumé connu sous le nom de *Tabernaemontana coronaria* (voir plus haut, Traité, I, p. 600, n. 2). La présente comparaison est directement empruntée à une stance du *Gandhasutta* (Aṅguttara, I, p. 226; Dhammapada, v. 54; Dhammapadaṭṭha, I, p. 422; Jātaka, III, p. 291; Milinda, p. 333; Kośa, III, p. 163; Udānavarga sanskrit, p. 71; Udānavarga tibétain, p. 26) :

Na pupphagandho paṭivātam eti,
na candanaṃ tagaraṃ mallikā vā;
satañ ca gandho paṭivātam eti,
sabbā disā sappuriso pavāti,

En sanskrit :

Na puṣpagandhaḥ prativātam eti
na vāhnijāt tagarāc candanād vā
satāṃ tu gandhaḥ prativātam eti
sarvā diśaḥ satpurusaḥ pravāti.

Le *Gandhasutta*, auquel cette stance est empruntée, explique que les parfums végétaux vont avec le vent et non pas contre le vent (*anuvātaṃ gacchati no paṭivātaṃ*), tandis que le parfum de l'homme vertueux, observant les cinq śīla, va avec le vent, contre le vent et dans les deux sens à la fois (*anuvātaṃ pi gacchati, paṭivātaṃ pi gacchati, anuvātapaṭivātaṃ pi gacchati*). On a vu

L'homme moral (*śīlavat*) est rempli de bonheur (*sukha*) : sa renommée (*kīrtiśabda*) s'étend au loin; il est estimé des dieux et des hommes ; dans la vie présente, il obtient toutes sortes de bonheurs (*sukha*), et, s'il désire trouver, parmi les dieux (*deva*) et les hommes (*manuṣya*), richesse, noblesse et longue vie (*dīrghāyus*), il y parviendra sans difficulté. Quand la moralité est pure (*pariśuddha*), on obtient tout ce qu'on souhaite.

En outre, l'homme moral qui voit l'homme immoral en butte à toutes sortes de malheurs — châtiments, emprisonnements, perquisitions, spoliations — et qui se sait lui-même à l'abri de tels ennuis, en éprouve une grande joie (*muditā*). D'autre part, voyant l'homme de bien (*satpuruṣa*) obtenir renommée (*kīrti*), gloire (*yaśas*) et bonheur (*sukha*), il se dit en lui-même : « Si celui-là obtient la renommée, moi aussi j'y ai part ».

L'homme moral, à la fin de sa vie (*jīvitaparyavasāna*), quand le couteau (*śastra*) et le vent (*vāyu*) dissolvent les corps (*kāya*) et que les veines (*sirā*) se rompent [1], a conscience de la pureté de sa moralité (*śīlaviśuddhi*) et son esprit est sans crainte (*bhaya*). Ainsi, une stance dit :

Dans les grandes maladies (*vyādhi*), la moralité est un [remède (*bhaiṣajya*) ;
Dans les grandes frayeurs (*bhīṣaṇa*), elle est un gardien [(*pāla*) ;
Dans l'obscurité de la mort (*maraṇatamas*), elle est une [lumière (*pradīpa*) ;
Dans les mauvaises destinées (*durgati*), elle est la poutre [du pont ;
Dans l'océan de la mort (*maraṇasamudra*), elle est un [grand navire (*nau*).

plus haut (Traité, I, p. 523) que, chez les dieux Trāyastriṃśa, l'odeur des fleurs du Pārijātaka se propage à cent yojana avec le vent, à cinquante contre le vent.

Ajoutons que le *Gandhasutta* nous est parvenu en plusieurs recensions : Aṅguttara, I, p. 225-226; Tsa a han, T 99, nº 1073, k. 38, p. 278 c-279 a; T 100, nº 12, k. 1, p. 376 c-377 a ; Tseng yi a han, T 125, k. 13, p. 613 b-c; Kiai tö hiang king, T 116, p. 507 b-c; Kiai hiang king, T 117, p. 508 a-b.

[1] La fin de l'âge cosmique (*kalpanirgama*) est marquée par trois fléaux : le couteau (*śastra*), la maladie (*roga*) et la disette (*durbhikṣa*): cf. Aṅguttara, I, p. 159; Dīgha, III, p. 70 (qui ne signale que le premier fléau); Kośa,

En outre, l'homme moral, dans la présente génération (*ihajanman*), 154 a
recevra les hommages (*pūjana*) des hommes ; son esprit (*citta*) sera joyeux et sans inquiétude (*avipratisāra*) ; le vêtement (*cīvara*) et la nourriture (*āhāra*) ne lui feront pas défaut ; après sa mort, il renaîtra parmi les dieux et atteindra ensuite l'état de Buddha. Il n'est rien que l'homme moral n'obtienne; quant à l'homme immoral, il perd tout.

[*Le Vase aux merveilles*] [1]. — Ainsi, il y avait un homme qui

III, p. 207. — La disparition (*saṃvartanī*) du monde se fait par le feu (*agni*), l'eau (*ambu*) et le vent (*vāyu*): cf. Kośa, III, p. 184, n. 4; 187, n. 4; 209-210.

[1] Le Vase aux merveilles (*bhadraghaṭa*), encore appelé Vase d'abondance (*pūrṇaghaṭa*), est un motif du folklore universel et indien. Comme l'Arbre au désir et la Pierre philosophale (voir ci-dessus, p. 758), il est censé combler tous les désirs de son possesseur : le Jātaka pâli, II, p. 432, le définit : *sabbakāmadada kumbha*. A cause de leurs effets merveilleux, certaines doctrines ou certaines pratiques sont comparées au Vase aux merveilles; c'est le cas notamment pour le Bodhicitta (Gaṇḍavyūha, T 279, k. 78, p. 430 a, cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 6 ; Pañjikā, p. 23), le culte des quatre grands disciples, Mahākātyāyana, etc. (T 1796, k. 8, p. 665 a), et la Loi des trois Véhicules (T 411, k. 5, p. 748 b); cf. Hôbôgirin, p. 267.

Le Vase d'abondance est utilisé dans les cérémonies du culte (Atharvaveda, III, 12, 8), les festivités et les dédicaces (ibid. XIX, 53, 3); les jaina le rangent parmi les huit porte-bonheur (*aṣṭamaṅgala*); les bouddhistes s'en servent pour rehausser les festivités et décorer leurs maisons (Jātaka, I, p. 52; Dīpavaṃsa, VI, v. 65; XIV, v. 30; Sumaṅgala, I, p. 140). Le Vase d'abondance est devenu ainsi un des principaux motifs décoratifs de l'art bouddhique et indien. Sa forme est essentiellement « celle d'un vase à fleur combinant une source d'eau intarissable avec une végétation éternelle ou avec l'arbre de vie »; on le retrouve sur presque tous les monuments bouddhiques à Sānchī, Mathurā, Amarāvatī, Sārnāth, Anurādhapura, Deogarh, Borobudur, etc. (cf. A. COOMARASWAMY, *Yakṣas*, II, Washington, 1931, p. 61-64, et pl. 28-33; VOGEL, *Mathurā*, p. 28, et pl. 7, a et b). Ajoutons que le vase à la plante de lotus ou aux eaux jaillissantes est représenté, depuis les origines les plus hautes, dans tout l'art oriental et, à sa suite, dans l'art occidental (cf. COMBAZ, *Inde et Orient*, I, p. 174-177; II, pl. 119-122).

Le Vase aux merveilles trouve aussi sa place dans la littérature des fabulistes (cf. Kathāsāritsāgara, TAWNEY, II, 2). L'apologue rapporté ici par le Mppś a pour thème : « Le vase aux merveilles brisé par la légèreté de son possesseur ». On le retrouve, raconté dans les mêmes termes et à un détail près, dans le Tchong king siuan tsa p'i yu, T 208, nº 4, k. 1, p. 532 a-b (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 74-76). Le *Bhadraghaṭajātaka*, nº 291 du recueil pâli (II, p. 431-432), n'est qu'une variante sur le même thème : Dans une de ses existences antérieures, le Bodhisattva était un riche marchand, père d'un

faisait constamment des offrandes (*pūjā*) à un deva ; cet homme était pauvre (*daridra*) ; quand il eut fait de tout son cœur (*ekacittena*) des offrandes durant douze ans, il demanda avec insistance la richesse et la puissance. Le deva eut compassion de cet homme, et, prenant un corps visible, il vint lui demander : « Que désires-tu ? » L'homme répondit : « Je désire la richesse et la puissance ; je voudrais obtenir absolument tout ce dont mon esprit peut avoir envie ». Le deva lui donna un récipient (*bhājana*) appelé vase aux merveilles (*bhadraghaṭa*) et lui dit : « Les objets (*dravya*) dont tu auras besoin sortiront de ce vase ». Cet homme put donc, au gré de sa fantaisie, obtenir sans manquer tout ce qu'il désirait ; quand il eut trouvé la réalisation de ses désirs, il fit apparaître une bonne habitation, des éléphants, des chevaux et des chars ; les sept joyaux (*saptaratna*) lui étaient donnés en abondance ; il entretenait des hôtes (*atithi*) sans que jamais rien ne lui manquât. Ses hôtes lui demandèrent : « Tu étais pauvre autrefois ; comment se fait-il qu'aujourd'hui tu aies obtenu de telles richesses ? » Il répondit : « J'ai obtenu un vase céleste ; ce vase peut produire des objets de toutes sortes et voilà pourquoi je suis riche à ce point ». Ses hôtes reprirent : « Apporte le vase pour nous montrer les objets qu'il produit ». Il leur apporta donc le vase et en fit sortir des objets de toutes sortes ; dans un transport d'orgueil (*abhimāna*), cet homme dansa debout sur la partie supérieure du vase ; le vase se brisa, et tous les objets [qu'il produisait] s'évanouirent en un instant [1].

fils unique. Après sa mort, ses mérites lui valurent de renaître sous la forme de Śakra, roi des dieux. Son fils unique, demeuré sur terre, ayant dissipé toute sa fortune, Śakra lui fit don d'un vase à merveilles en lui recommandant d'en prendre soin. Mais un jour qu'il était pris d'ivresse, le fils imprévoyant s'amusa à lancer le vase en l'air et à le ratrapper; le vase lui échappa des mains et se brisa.

Un autre thème est celui du « Vase dérobé » : on le trouve dans un conte du King liu yi siang, T 2121, k. 44, p. 232 c-233 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 256-257) : Un homme reçoit en cadeau d'un religieux un vase à merveilles qui lui fournit tout ce qu'il désire. Un roi s'en empare de force. Le religieux donne à l'homme un autre vase d'où jaillissent des pierres et des bâtons qui tuent les gens du roi. Le monarque inique est forcé de restituer le vase à son légitime possesseur.

1 Dans le Tchong king siuan tsa p'i yu (*l. c*) l'homme se met à danser avec son vase et le laisse échapper; dans le Jātaka pâli, il le lance en l'air et finit par le laisser choir.

Il en va de même pour l'homme moral : il dispose de plaisirs merveilleux, et il n'est point de souhait (*praṇidhi*) qu'il ne réalise ; mais, s'il viole les Défenses, son orgueil s'enfle, il se livre à la licence et devient pareil à l'homme qui brisa son vase et perdit ses biens.

En outre, le parfum de la gloire (*yaśogandha*) de l'homme moral, ici-bas (*ihatra*) et dans l'au-delà (*paratra*), s'étend partout (*samantāt*) dans les cieux et demeure parmi les hommes.

En outre, l'homme moral se complaît dans le don (*dāna*) et n'épargne pas ses richesses (*vasu*) ; bien qu'il ne poursuive pas des intérêts vulgaires (*laukikārtha*), il ne manque de rien ; il obtient de renaître parmi les dieux ; en présence des Buddha des dix régions (*daśadigbuddha*), il entre dans le Chemin du Triple Véhicule (*yānatraya*) et obtient la délivrance (*vimokṣa*). De multiples vues fausses (*mithyādṛṣṭi*) disparaissent après la prise des Défenses.

De plus, l'homme qui, sans être sorti du monde (*pravrajita*), se borne à observer les règles de la moralité, arrivera, lui aussi, à renaître parmi les dieux. L'homme dont la moralité (*śīla*) est pure (*pariśuddha*) et qui exerce la concentration (*samādhi*) et la sagesse (*prajñā*), cherche à se libérer des maux de la vieillesse (*jarā*), de la maladie (*vyādhi*) et de la mort (*maraṇa*) : ce désir (*praṇidhāna*), il le réalise nécessairement [1].

Bien que l'homme moral n'ait pas d'armes (*āyudha*), les méchants ne l'attaquent pas. La moralité est une richesse (*vitta*) qui ne peut se perdre ; c'est un parent (*jñāti*) qui ne vous abandonne pas, même après la mort ; c'est un ornement (*alaṃkāra*) qui surpasse les sept joyaux (*saptaratna*). C'est pourquoi il faut garder la moralité comme on défend la vie du corps (*kāyajīvita*) ou comme on veille sur un objet précieux. L'homme immoral subit les dix-mille pointes de la douleur ; il est pareil au pauvre homme, dont on a parlé, qui brisa son vase et perdit ses biens. C'est pourquoi il faut observer la moralité pure.

1 La moralité, à des titres divers, est profitable au laïc et au religieux : le laïc, qui aspire aux paradis (*svarga*), renaîtra parmi les dieux ; le religieux, qui pratique le Chemin dans ses trois éléments essentiels : *śīla* (moralité), *samādhi* (concentration) et *prajñā* (sagesse), échappera à la vieillesse, à la maladie et à la mort, et atteindra le Nirvāṇa.

IV. INCONVÉNIENTS DE L'IMMORALITÉ.

154 b De plus, l'homme moral, voyant les châtiments qui frappent l'homme immoral, doit s'efforcer d'observer attentivement (*ekacittena*) la morale. Quels sont les châtiments de l'homme immoral ?

L'homme immoral n'est pas respecté (*satkṛta*) par les hommes ; sa maison est pareille à un cimetière (*śmaśāna*) que personne ne fréquente; il perd toutes ses vertus (*guṇa*), tel un arbre pourri que les hommes dédaignent; il ressemble à un lotus gelé que les hommes n'ont aucun plaisir à voir; rempli de mauvaises dispositions (*duṣṭacitta*), il est redoutable à l'égal d'un démon (*rākṣasa*) ; les gens n'ont pas recours à lui, pas plus qu'un homme assoiffé (*pipāsita*) ne s'approche d'un puits (*kūpa*) infect; son esprit est toujours inquiet, comme chez un coupable qui craint sans cesse l'approche du châtiment; il est pareil à un champ (*kṣetra*) couvert de grêle sur lequel on ne peut s'aventurer; il est semblable à une mauvaise graine, ayant l'aspect extérieur d'une bonne semence, mais non comestible; il est pareil à un repaire de brigands (*cauranigama*) où il ne convient pas de faire halte; il est semblable à un grand malade (*vyādhita*) dont on n'ose pas s'approcher; il ne parvient pas à éviter la douleur : il est comme un mauvais chemin dont il est difficile de sortir; il est dangereux à fréquenter comme un méchant voleur dont il est difficile de se faire l'ami; il est pareil à un grand fossé (*garta*) que les promeneurs évitent; il est de mauvaise compagnie, tel un serpent venimeux (*āśīviṣa*) ; il est impossible à approcher, tel un grand feu; il est semblable à une épave sur laquelle on ne peut s'embarquer; il est semblable à un vomissement qu'on ne peut pas reprendre. L'homme immoral, dans une assemblée de braves gens, est pareil à un méchant cheval au milieu de bons chevaux. Il diffère des honnêtes gens, tel un âne (*gardabha*) dans un troupeau de vaches (*go-*). Dans une assemblée de gens énergiques (*vīryavat*), il est pareil à un faible enfant parmi des hommes robustes. Même s'il a l'extérieur d'un bhikṣu, on dirait un cadavre (*kuṇapa*) au milieu de dormeurs. Il est pareil à une fausse perle (*maṇi*) parmi des perles véritables, à un arbre-à-ricin (*eraṇḍa*) dans une forêt de santals (*candana*). Même si extérieurement il ressemble à un honnête homme, intérieurement il est dépourvu de bonnes qualités (*kuśaladharma*). Même s'il est nommé bhikṣu, parce qu'il a la tête rasée (*muṇḍa*), le vêtement jaune (*kāṣāya*) et qu'il présente

son ticket (*śalākāṃ gṛhṇāti*) dans l'ordre voulu (*anukrameṇa*) [1], en réalité il n'est pas un bhikṣu.

Si l'homme immoral prend l'habit religieux, celui-ci est pour lui comme du cuivre brûlant, comme un anneau de fer enserrant son corps; son bol aux aumônes (*pātra*) lui semble un récipient (*bhājana*) rempli de cuivre en fusion; quand il prend sa nourriture, c'est comme s'il avalait des boulettes (*piṇḍa*) de fer brûlant ou s'il buvait du cuivre en ébullition; les hommes qui lui présentent leurs hommages (*pūjā*) et leurs dons (*dāna*) sont pour lui autant de gardiens infernaux (*narakapāla*) commis à sa surveillance ; quand il entre dans le monastère (*vihāra*), c'est comme s'il pénétrait dans le grand enfer (*mahāniraya*) ; quand il s'assied sur les couchettes monastiques (*saṃghamañcaka*), c'est comme s'il prenait place sur un lit de fer brûlant.

Enfin, l'homme immoral est toujours rempli de crainte (*bhaya*), 154 c
tel un grand malade qui redoute sans cesse l'approche de la mort, ou un homme coupable des cinq crimes entraînant une damnation immédiate (*ānantarya*) et qui se dit sans cesse qu'il est l'ennemi du Buddha. Il se cache et se dissimule comme un brigand craignant les hommes. Les années, les mois et les jours passent : jamais il n'est en sécurité (*yogakṣema*). L'homme immoral a beau obtenir des honneurs (*pūjā*) et des avantages (*lābha*), son bonheur (*sukha*) est impur : c'est comme si des sots (*bāla*) avaient paré et orné un cadavre (*kuṇapa*), et que les sages, qui le connaissent, ne voulussent point le voir. Tels sont les multiples (*nānāvidha*) et innombrables (*apramāṇa*) châtiments de l'immoralité : on ne pourrait les énumérer tous. L'ascète observera donc attentivement (*ekacittena*) les Défenses.

[1] La *śalākā* est une fiche en bois qui permet à son détenteur de participer à un vote ou à une distribution de nourriture : c'est en quelque sorte un moyen de contrôle. Voter se dit *śalākāṃ gṛhṇāti* « prendre un ticket » : cf. Vinaya, I, p. 117; II, p. 199, 205; Aṅguttara, I, p. 24.

CHAPITRE XXII.

LE CARACTÈRE DE LA MORALITÉ [1]

PREMIÈRE PARTIE : LA MORALITÉ EN GÉNÉRAL.

Question. — Connaissant déjà les divers fruits merveilleux (*nānāvidhaguṇavipāka*) de la moralité, nous demandons maintenant quel en est le caractère (*lakṣaṇa*).

[1] *Note préliminaire.* — Pour comprendre l'exposé technique qui va suivre, il n'est pas inutile de définir la notion du péché (*pāpa, akuśala*) et de la moralité (*śīla*) dans le système des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, dont le Mppś est tributaire.

1° Le péché (meurtre, vol, luxure, mensonge, ivrognerie) et l'état de péché qui en résulte supposent trois choses :

a. Un acte mental (*manaskarman*), constitué par une volition mauvaise (*akuśalacetanā*) : la résolution de tuer, de mentir, etc.

b. Un acte corporel (*kāyakarman*) ou vocal (*vākkarman*) — geste meurtrier ou parole mensongère — qui dérive de la volition précédente et la *manifeste* à autrui. Pour cette publicité, il est nommé « Information » (*vijñapti*).

c. Une substance dérivée des grands éléments (*upādāyarūpa*), matérielle, mais invisible, projetée par l'acte corporel ou vocal, qui transforme l'homme en un meurtrier ou en un menteur. Puisque cette substance, bien que matérielle, est invisible et ne fait rien connaître à autrui, elle est nommée « Non-information » (*avijñapti*). C'est en quelque sorte un acte perpétuel qui range l'homme dans les cadres de la culpabilité et continue à exister en lui, même quand l'homme reste inactif. Cet état de péché, entendu d'une façon matérielle, ne prend fin que par la mort, par un renoncement formel (*virati*) au péché et par des actes du corps ou de la voix directement opposés à sa nature.

2° La moralité consiste à s'abstenir du péché et de sa séquelle. Mais l'abstention du péché n'a pas la même valeur chez tous les hommes. Il peut y avoir une abstention fortuite et purement négative : par exemple quand l'homme ne pèche pas parce qu'il n'en a pas l'occasion ou parce que son état le rend incapable de commettre une faute. En second lieu, il y aura une abstention consciente et voulue lorsque, par simple goût naturel ou pour des motifs plus ou moins nobles, on prend *en soi-même* la résolution d'éviter le péché en général ou tel péché en particulier. Enfin, et troisièmement, l'abstention du péché peut dériver de motifs religieux et d'un engagement (*samādāna*) public et formel au cours d'une cérémonie de prise de vœux : cette troisième sorte de

Réponse. — C'est l'arrêt du péché (*pāpaśamatha*) et sa non récidive. Qu'il y ait prise d'une résolution (*cittotpāda*), promesse vocale (*vāgukti*) ou engagement devant un tiers (*parataḥ samādānam*), la

moralité caractérise les adeptes du bouddhisme, aussi bien laïcs (*avadātavasana*) que religieux (*pravrajita*).

Le bouddhisme compte deux sortes de laïcs et quatre sortes de religieux :

Parmi les laïcs il faut distinguer : 1. ceux qui s'engagent à observer, durant toute leur vie, la « Quintuple moralité » (*pañcaśīla*) incombant à l'upāsaka (adepte laïc) ; 2. ceux qui s'engagent à observer, quatre, six ou quinze jours par mois, les huit prescriptions de la « Discipline d'un jour-et-nuit » (*rātridivasasaṃvara*) incombant à l'upavāsastha (*jeûneur*).

Parmi les religieux, il faut distinguer : 1. ceux qui s'engagent à observer toute leur vie les « Dix règles » (*daśaśikṣāpada*) incombant au śrāmaṇera ou à la śrāmaṇerī (novice) ; 2. ceux qui s'engagent à observer toute leur vie les « Six articles » (*ṣaḍdharma*) du règlement de la śikṣamāṇā (probationnaire) ; 3. ceux qui s'engagent à observer toute leur vie les « Cinq cents articles » (*pañcaśatadharma*) du règlement de la *bhikṣuṇī* (nonne) ; 4. ceux qui s'engagent à observer toute leur vie les « Deux cent cinquante articles » formant le règlement du *bhikṣu* (moine).

Le processus qui aboutit à la création d'un upāsaka, upavāsastha, śrāmaṇera ou bhikṣu est exactement parallèle à celui qui fait de l'homme un meurtrier, ou un menteur :

a. Le candidat à un état religieux d'upāsaka, etc., prend mentalement la résolution (*cittotpāda*) d'éviter les péchés qui sont contraires à cet état.

b. Lors de la cérémonie d'initiation ou d'ordination (*upasaṃpadā*), par certains gestes et certaines paroles, il s'engage publiquement et solennellement à éviter ces péchés : c'est là la moralité « d'engagement » dont il a été question plus haut.

c. Cet engagement rituel détermine en lui une Non-information (*avijñapti*) d'un genre spécial, substance matérielle, mais invisible, nommée « Discipline » (*saṃvara*), qui, selon les engagements assumés par lui, en fait un upāsaka, un upavāsastha, un śrāmaṇera ou un bhikṣu. Cette qualité d'upāsaka, etc., continue d'exister et de se développer en lui tant qu'il ne l'a pas abjurée par une déclaration publique, ou tant qu'il ne l'a pas détruite par un acte du corps ou de la voix contraire à sa nature. Un upāsaka qui commet un meurtre, un bhikṣu qui manque à la chasteté cessent d'être upāsaka et bhikṣu, parce que ces fautes sont directement opposées à leur discipline.

Évidemment, la discipline, telle qu'elle est décrite ici, ne peut être possédée que par des hommes vivant dans le Monde du désir. Est-ce à dire que les dieux qui peuplent les sphères du Monde matériel et du Monde immatériel, ainsi que les Saints exempts de toute souillure, ne possèdent aucune sorte de discipline ? Non pas, et ceci amène les docteurs à distinguer encore trois nouvelles sortes de disciplines : 1. la discipline des règlements (*prātimokṣasaṃvara*) : c'est la moralité du domaine du Kāmadhātu, la moralité des êtres de ce monde ; 2. la discipline produite par l'extase céleste (*dhyāna*), moralité du domaine du

suppression des péchés du corps et de la voix (*kāyavākpāpaśamitā*) constitue le caractère de la moralité (*śīlalakṣaṇa*).

I. S'abstenir du meurtre.

1. *Conditions requises pour qu'il y ait meurtre* [1].

Qu'est-ce que le péché (*pāpa, akuśala*) ? S'il y a réellement un être vivant (*prāṇa*), si on sait que c'est un être vivant, si on prend la décision de le tuer et qu'on lui enlève la vie (*jīvita*), on commet un acte corporel (*kāyakarman*) consistant en matière dérivée (*upādāyarūpa*) [2] qui est nommé péché de meurtre (*prāṇātipātāpatti*).

Rūpadhātu; 3. la discipline pure (*anāsrava*) qui naît du Chemin, moralité pure.

Les théories résumées ici et qui servent de base aux élucubrations du Mppś sont celles du Sarvāstivādin-Vaibhāṣika; elles sont exposées en détail dans le ch. IV du Kośa et dans l'introduction au Karmasiddhiprakarama. Elles ne sont pas admises par toutes les écoles bouddhiques. C'est ainsi que les Sautrāntika nient l'existence de l'Avijñapti en tant que substance matérielle. Pour eux, les péchés ou les renoncements aux péchés (*virati*) déterminent dans la série des pensées une transformation subtile (*saṃtānapariṇāmaviśeṣa*), et c'est précisément en cette transformation que consiste la qualité de pécheur ou de religieux (cf. Kośa, IV, p. 22; Karmasiddhiprakaraṇa, p. 88-89).

[1] Selon la casuistique bouddhique traditionnelle, cinq conditions doivent être remplies pour qu'il y ait meurtre. Elles sont exposées dans les Daśakuśalakarmapathāḥ, attribués par le Tandjour (Mdo, XXXIII, 39 et XCIV, 23) à Aśvaghoṣa, retrouvés dans un manuscrit du Népal et publiés par S. LÉVI, *Autour d'Aśvaghoṣa*, JA, oct.-déc. 1929, p. 268-269 :

Tatra kathaṃ prāṇātipātī bhavati. prāṇī ca bhavati, prāṇasaṃjñī ca bhavati, vādhakacittaṃ ca bhavati, upakramaṃ ca karoti, jīvitād vyavaropayati : etāḥ pañca [saṃbhārāḥ] prāṇātipāte : « Comment est-on meurtrier ? Il y a un être vivant, on sait qu'il y a un être vivant, on a l'intention de tuer, on passe à l'attaque, on prive de la vie : telles sont les cinq choses requises pour qu'il y ait meurtre ».

Cet enseignement est repris et complété par Buddhaghosa dans Sumaṅgala, I, p. 69-70; Atthasālinī, p. 97 (tr. TIN, *Expositor*, I, p. 129) : *Tassa pañca sambhārā honti : pāṇo, pāṇasaññitā, vadhakacittaṃ, upakkamo, tena maraṇan ti. Cha payogā : sāhatthiko, āṇattiko, nissaggiko, thāvaro, vijjāmayo, iddhimayo ti* : « Pour le meurtre cinq choses sont nécessaires : un être vivant, la conscience qu'il y a là un être vivant, l'intention de tuer, l'attaque et la mort qui en résulte. Il y a six façons de le réaliser : de sa propre main, par instigation, par projectiles, par stratagème, par ruse ou par des moyens surnaturels ». Voir encore Kośa, IV, p. 153; Karmaprajñapti tibétain, Mdo 62, ch. XI; HARDY, *Manual*, p. 461; BIGANDET, *Gaudama*, p. 417.

[2] Sur la nature de cette *vijñapti* corporelle, matière dérivée des grands éléments, voir Kośa, IV, p. 4; Karmasiddhiprakaraṇa, p. 64-68.

Tout le reste, comme la mise aux arrêts (*bandhane nirodha*) et les coups de fouet (*kaśaprahāra*) [qui accompagnent le meurtre], sont les auxiliaires (*upakāra*) du meurtre.

En outre, pour commettre un meurtre, il faut tuer une autre personne (*paropaghāta*) ; se tuer soi-même (*ātmopaghāta*) n'est pas un meurtre.

Pour qu'il y ait meurtre, il faut tuer ce que l'on croit un être vivant (*prāṇa*). Si, dans l'obscurité, on prend un homme pour une souche et qu'on le tue [en croyant que c'est une souche], la suppression de cet être vivant n'est pas un meurtre. Ce n'est pas sans raison, car il faut tuer en plein jugement pour qu'il y ait meurtre. La distraction (*vikṣepa*) ou l'erreur (*moha*) excluent la culpabilité.

Pour qu'il y ait meurtre, il faut que l'organe vital (*jīvitendriya*) [1] [de la victime] soit tranché. L'acte corporel, qui n'infligerait qu'une blessure (*vraṇa*), n'est pas un meurtre; un simple mot d'ordre, une simple exhortation [à tuer] n'est pas un meurtre; la seule résolution [de tuer] n'est pas un meurtre.

Telles sont les [conditions] pour qu'il y ait meurtre. L'abstention de ce péché est appelée moralité (*śīla*).

2. *Le vœu de ne pas tuer.*

Tantôt l'homme s'engage [publiquement à observer] la moralité (*śīlaṃ samādadāti*) et exprime sa résolution (*cittotpāda*) de vive voix : « A partir d'aujourd'hui, je ne tuerai plus d'êtres vivants »; tantôt, sans remuer ni parler, il ne fait que sanctionner sa résolution par un serment individuel : « A partir d'aujourd'hui, je ne tuerai plus d'êtres vivants » : ceci est appelé la moralité de l'abstention du meurtre (*prāṇātipātaprativiratiśīla*) [2]. Selon certains, cette abstention du meurtre est tantôt bonne (*kuśala*), tantôt indifférente [c'est-à-dire non-définie du point de vue moral (*avyākṛta*)].

[1] Le meurtre suppose essentiellement la destruction de l'organe vital (*jīvitendriya*), dont il est traité dans Kośa, II, p. 105, 123; IV, p. 154.

[2] Les déclarations solennelles au cours des cérémonies de prise-de-refuge (*śaraṇagamana*) et d'ordination (*upasaṃpadā*) seront relatées dans la deuxième partie du présent chapitre. Mais on a vu, dans la note préliminaire, que l'abstention des péchés peut dériver d'une simple résolution intérieure, indépendamment de toute déclaration. Il semble bien qu'à l'origine les adeptes du Grand Véhicule « prenaient les défenses » par serment individuel (cf. Hôbôgirin, *bosatsukai*, p. 142); dans la suite, ils eurent leur cérémonial à part, d'ailleurs étroitement calqué sur le rituel du Petit Véhicule (cf. Bodhisattvaprātimokṣasūtra, éd. N. DUTT, IHQ, VII, 1931, p. 259-286).

3. *Que l'abstention du meurtre est parfois indifférente* [1].

Question. — Dans l'Abhidharma, il est dit que toute discipline morale (*sarvaśīlasaṃvara*) est bonne (*kuśala*) ; pourquoi dit-on ici qu'elle est [parfois] indifférente (*avyākṛta*) ?

Réponse. — C'est dans l'Abhidharma de Kātyāyanīputra qu'il est dit qu'elle est toujours bonne ; mais, dans les autres Abhidharma, il est dit que l'abstention du meurtre est parfois bonne et parfois indifférente. Pourquoi ? Si l'abstention du meurtre était toujours bonne, l'homme qui s'abstient de tuer serait semblable à un adepte du Chemin bouddhique (*labdhamārgapuruṣa*) et ne tomberait jamais dans les mauvaises destinées (*durgati*). C'est pourquoi il peut y avoir des cas où [l'abstention du meurtre] est indifférente ; étant indifférente, elle ne comporte pas de fruit de rétribution (*vipākaphala*) et n'entraîne donc pas une renaissance parmi les dieux (*deva*) ou les hommes (*manuṣya*).

Question. — Ce n'est pas parce que la moralité d'abstention est indifférente qu'on tombe dans les enfers (*naraka*), mais parce qu'il y a eu, en plus, production d'une pensée mauvaise (*duṣṭacittotpāda*).

155 a Réponse. — 1. L'abstention du meurtre produit un mérite indéfini (*apramāṇakuśala*) car, qu'il y ait action (*kriyā*) ou abstention (*akriyā*), un mérite (*puṇya*) en résulte toujours. Si on commet une faute légère (*kṣudrāpatti*), [le démérite qui en résulte] sera bien délimité (*saparyanta*) et bien défini (*sapramāṇa*). Comment cela ? Parce que [le démérite] est proportionné à [une faute] définie et non pas à une faute indéterminée. C'est pourquoi on sait que l'abstention du meurtre est parfois indifférente.

[1] Si je saisis bien la portée du problème étudié ici, il faut distinguer trois cas :

a. L'abstention du meurtre pure et simple, ne s'inspirant d'aucun motif élevé, n'a pas de valeur morale : elle n'est ni bonne, ni mauvaise, mais indifférente (*avyākṛta*).

b. L'abstention du meurtre qui provient d'une résolution, d'un engagement formel (*samādāna*), mais qui est viciée par une notion fausse, n'est pas capable de s'opposer directement et absolument au péché. Ainsi, les infidèles (*bāhya*) peuvent posséder la moralité d'engagement ; mais, comme elle repose chez eux sur la notion fausse d'existence (*bhavasaṃniśrita*), elle n'est pas capable de rejeter, de délier le péché. Elle n'est donc pas vraiment bonne. Cf. Kośa, IV, p. 49-50.

c. L'abstention du meurtre à laquelle les bouddhistes s'engagent par le Prātimokṣa contrecarre directement le péché et mérite le qualificatif de bonne (*kuśala*).

2. En outre, il y a des hommes qui s'engagent à observer les Défenses (*śīlaṃ samādadati*) sans les recevoir d'un maître (*ācārya*), et qui se bornent à formuler mentalement (*cittena*) un serment individuel en disant : « A partir d'aujourd'hui, je ne tuerai plus d'êtres vivants ». Une telle abstention du meurtre est parfois indifférente (*avyākṛta*).

4. *Le « domaine » de l'abstention du meurtre* [1].

Question. — A quel Monde (*dhātu*) appartient cette abstention du meurtre ?

Réponse. — Dans l'Abhidharma de Kātyāyanīputra, il est dit que toute discipline de la moralité d'engagement (*samādānaśīlasaṃvara*) est du domaine du Monde du désir (*kāmadhātvavacara*) ; mais, dans les autres Abhidharma, il est dit qu'elle est du domaine du Monde du désir (*kāmadhātvavacara*) ou qu'elle n'est d'aucun domaine (*anavacara*). A dire vrai, elle est de trois sortes : elle appartient tantôt au Monde du désir (*kāmadhātvavacara*), tantôt au Monde matériel (*rūpadhātvavacara*), tantôt au Monde pur (*anāsravāvacara*).

Le meurtre des êtres vivants (*prāṇātipāta*) concerne le Monde du désir ; l'abstention du meurtre, qui lui correspond, se trouve dans le Monde du désir. C'est seulement l'absence de meurtre dans le Monde matériel et l'absence de meurtre dans le Monde pur (*anāsrava*) qui, en le repoussant au loin (*viprakṛṣṭatvāt*), constituent la véritable moralité d'abstention du meurtre.

En outre, il y a des gens qui, sans s'engager à observer les Défenses, en sont arrivés dès leur naissance à détester le meurtre : tantôt bonne (*akuśala*), tantôt indifférente (*avyākṛta*), cette [abstention du meurtre] est qualifiée d'indéfinie.

5. *Nature de l'abstention du meurtre.*

Cette abstention du meurtre n'est ni une pensée (*citta*), ni un mental (*caitta*), ni un associé à la pensée (*cittasaṃprayukta*) ; tantôt elle naît avec la pensée (*cittasahaja*), tantôt elle ne naît pas avec la pensée. Dans l'Abhidharma de Kātyāyanīputra, il est dit que l'abstention du meurtre est un acte corporel ou vocal (*kāyavākkarman*), tantôt avec matière dérivée (*upādāyarūpa*), tantôt sans matière dérivée ; tantôt concomitant à la pensée (*cittānuvartin*),

[1] Sur cette question, voir la note préliminaire au présent chapitre ; Kośa, IV, p. 43 ; Karmasiddhiprakaraṇa, p. 78, n. 39.

tantôt non-concomitant à la pensée. Il n'est pas la récompense (*vipāka*) des actes posés dans les existences antérieures (*pūrvajanmakarman*) ; il est de deux sortes : exercice (*bhāvanā*) ou destiné à l'exercice (*bhāvitavya*) ; réalisation (*sākṣātkāra*) ou destiné à être réalisé (*sākṣātkartavya*)...

[La discipline morale] obtenue par les profanes (*bāla*) et les Ārya est un Dharma matériel (*rūpadharma*), tantôt visible (*sanidarśana*), tantôt invisible (*anidarśana*) ; tantôt résistant (*sapratigha*), tantôt non-résistant (*apratigha*) ; c'est un Dharma qui comporte rétribution (*savipāka*) et qui comporte fruit (*saphala*) ; c'est un Dharma souillé (*sāsrava*), conditionné (*saṃskṛta*) et qui en a d'autres au-dessus de lui (*sottara*) ; il n'est pas cause associée (*saṃprayuktaka hetu*). De telles catégories constituent la moralité d'abstention du meurtre.

Question. — Dans le noble Chemin à huit branches (*āryāṣṭāṅgamārga*), la moralité (*śīla*) comporte également l'interdiction de tuer les êtres vivants [1]. Pourquoi parlez-vous seulement de la moralité d'abstention du meurtre qui comporte rétribution (*vipāka*) et souillure (*āsrava*) ?

Réponse. — Ici, nous parlons seulement de la discipline de moralité d'engagement (*samādānaśīlasaṃvara*) ; nous ne parlons pas de la discipline de moralité pure (*anāsravaśīlasaṃvara*).

En outre, dans les autres Abhidharma, il est dit que l'abstention du meurtre ne suit pas toujours la pensée et n'est pas [toujours] un acte corporel ou vocal (*kāyavākkarman*) ; n'étant pas concomitante à un acte mental (*cetaḥkarmānuvartin*), tantôt elle comporte une rétribution (*vipāka*), tantôt elle n'en comporte point; n'étant point associée à la pensée (*cittasaṃprayukta*), tantôt elle est impure (*sāsrava*), tantôt elle est pure (*anāsrava*). Tels sont ses attributs distincts, et il en va de même pour les autres [abstentions].

Enfin, certains disent que le Buddha et les saints (*ārya*) évitent tout vain bavardage (*prapañca*) sur les Dharma. Il est obvie que

1 L'octuple Chemin bouddhique, en prescrivant, aux articles 3, 4, et 5, la parole correcte (*samyakvāc*), l'action correcte (*samyakkarmānta*) et les moyens d'existence corrects (*samyagājīva*), interdit par le fait même les péchés du corps (meurtre, vol et luxure) et les péchés de la voix (mensonge, médisance, parole injurieuse et parole oiseuse). Mais on a vu plus haut que la moralité qui naît du Chemin constitue la discipline pure (*anāsravasaṃvara*) et transcende par conséquent le mécanisme de la rétribution : elle mène directement au Nirvāṇa.

chaque etre en particulier [cherche à] épargner sa vie; aussi le Buddha a-t-il dit qu'il ne faut pas enlever la vie d'autrui et que, **155 b**
si on l'enlève, on subira toutes les douleurs (*duḥkha*), de génération en génération. Quant à l'existence ou à la non-existence des êtres, il en sera question dans la suite.

6. *Avantages résultant de l'abstention du meurtre.*

Question. — L'homme peut, par la force, vaincre d'autres hommes, conquérir des royaumes et tuer des ennemis; les revenus qu'il tire de la chair et de la peau du gibier de campagne sont considérables. Quels avantages (*lābha*) trouve-t-il à ne plus tuer d'êtres vivants ?

Réponse. — 1. Il en retire assurance (*vaiśāradya*), bonheur (*sukha*) et absence de crainte (*abhaya*). « Puisque, [se dit-il], je ne tourmente point ces êtres, eux non plus ne me tourmenteront pas » : c'est pourquoi il est sans crainte et sans peur. L'homme qui aime à tuer, même si sa position le met au-dessus des rois, ne jouit pas d'une paix intime comme l'homme moral : qu'il aille seul et se promène isolément, ce dernier n'a pas d'ennui à craindre.

2. En outre, pour ce qui est du meurtrier, toutes les créatures (*jīvin*) qui l'entourent (*parivāra*) ont horreur de le voir; mais tous les êtres fréquentent volontiers l'homme qui n'aime pas de tuer.

3. En outre, à la fin de sa vie (*jīvitaparyavasāna*), l'homme moral a le cœur en paix, et n'éprouve ni inquiétude, ni crainte. Qu'il renaisse parmi les dieux (*deva*) ou parmi les hommes (*manuṣya*), il obtiendra toujours la vie longue (*dīrghāyus*) qui est la cause et la condition (*hetupratyaya*) de l'obtention du Chemin (*mārgalābha*) ; arrivé à l'état de Buddha, la durée de sa vie sera illimitée (*apramāṇa*).

4. En outre, le meurtrier, dans l'existence présente (*iha*) et dans l'existence future (*paratra*), subira toutes sortes de douleurs du corps et de l'esprit (*kāyacittaduḥkha*) ; l'homme qui n'a pas tué n'aura pas tous ces ennuis; et c'est un grand avantage.

5. En outre, l'ascète (*yogin*) a cette réflexion : « J'épargne ma vie, j'aime mon corps, et il en va de même pour ceux-là; en quoi diffèrent-ils de moi ? C'est pourquoi, je ne dois pas tuer d'être vivant ».

6. En outre, le meurtrier est décrié par les braves gens (*satpuruṣa*) et envié par les méchants. Étant coupable de mort d'homme,

il a toujours la crainte d'être haï par ceux-là. Au moment de sa mort, son esprit redoute de tomber dans les enfers (*naraka*) ou dans les destinées animales (*tiryagyonigati*). S'il réapparaît parmi les hommes, il aura toujours une vie brève (*alpāyus*).

7. De plus, à supposer même que, dans l'existence future (*paratra*), il n'ait pas à subir de châtiment, qu'il ne soit ni décrié par les braves gens ni envié par les méchants, il ne devrait quand même pas enlever la vie d'autrui. Pourquoi ? Parce que cette conduite ne convient pas à un honnête homme. A combien plus forte raison (*prāk*) doit-il s'en abstenir lorsque, dans les deux existences, [présente et future], il doit subir le châtiment de sa faute ?

8. En outre, le meurtre est le plus grave (*gariṣṭha*) de tous les péchés (*āpatti*). Comment cela ? Quand les hommes sont en danger de mort, ils sacrifient leurs trésors et tiennent leur salut pour chose primordiale.

[*Joie des marchands sauvés du naufrage*]. — Ainsi, des marchands (*vaṇij-*) qui avaient pris la mer et recueilli des matières précieuses étaient sur le point de débarquer, quand leur navire se rompit soudainement. Leurs pierres précieuses (*maṇiratna*) étaient perdues; néanmoins ils se félicitaient gaîment et, levant la main, ils disaient : « Heureusement que nous avons sacrifié nos trésors ». La foule, étonnée, leur dit : « Vous avez perdu vos richesses (*vitta*), et c'est tout nus (*nagna*) que vous avez trouvé le salut. Pourquoi vous réjouissez-vous et dites-vous : Heureusement que nous avons sacrifié nos trésors ! » Ils répondirent : « Parmi tous les trésors, la vie (*jīvita*) de l'homme est le premier. C'est pour la vie que les hommes cherchent des richesses, mais ils ne sacrifient pas leur vie pour des richesses ». C'est pourquoi le Buddha a dit que, parmi les dix mauvais chemins de l'acte (*daśākuśalakarmapatha*), le péché de meurtre occupe la première place, et que, parmi les cinq défenses (*śīla*), celle [qui interdit le] meurtre occupe également la première place [1].

L'homme qui pratique (*bhāvayati*) de façon multiple toutes les vertus méritoires, mais qui ne possède pas la moralité d'abstention
155 c du meurtre, ne retire aucun avantage. Pourquoi ? On peut posséder

[1] Le Buddha a mis le meurtre en tête de liste des dix *akuśalakarmapatha* (cf. Traité, I, p. 501), et l'abstention du meurtre est la première obligation qu'il impose à tous ses adeptes, tant laïcs que religieux : la *prāṇātipātavirati* est le premier des *pañcaśīla* et des *daśaśīla*.

la richesse, la noblesse, le rang, la puissance et la vaillance; mais, sans une vie longue (*dīrghāyus*), qui pourrait en jouir ? C'est pourquoi on sait que, parmi les autres péchés (*āpatti*), le péché de meurtre est le plus grave; parmi toutes les vertus (*guṇa*), l'abstention du meurtre est la première.

Dans le monde (*loka*), le souci de la vie est chose primordiale. Comment le sait-on ? Tous les hommes subissent volontiers les châtiments (*daṇḍa*), la ruine, les perquisitions et le pillage pourvu qu'ils gardent la vie.

8. De plus, l'homme qui s'engage à observer la moralité (*samādānaśīla*) et qui a pris la résolution de ne plus tuer à l'avenir aucun être vivant a déjà fait, à d'innombrables êtres, le don principal qu'ils souhaitaient, et les mérites qu'il a obtenus sont immenses. C'est ainsi que le Buddha a dit : « Il y a cinq grands dons » (*mahādāna*). Quels sont ces cinq ? S'abstenir de tuer les êtres » vivants est le premier grand don. Et ainsi de suite pour le renon» cement au vol, à l'amour illicite, au mensonge et à l'usage des » boissons enivrantes » [1].

[1] Extrait d'un sūtra de l'Aṅguttara, IV, p. 246, qui, sauf erreur, n'a pas de correspondant dans les collections canoniques chinoises. En voici le texte :

Pañc' imāni bhikkhave dānāni mahādānāni aggaññāni rattaññāni vaṃsaññāni porāṇāni asaṃkiṇṇāni asaṃkiṇṇapubbāni na saṃkīyanti na saṃkīyissanti appaṭikuṭṭhāni samaṇehi brāhmaṇehi viññuhi. Katamāni pañca.

Idha bhikkhave ariyasāvako pāṇātipātaṃ pahāya pāṇātipātā paṭivirato hoti. Pāṇātipātā paṭivirato bhikkhave ariyasāvako aparimāṇānaṃ sattānaṃ abhayaṃ deti averaṃ deti avyāpajjhaṃ deti; aparimāṇānaṃ sattānaṃ abhayaṃ datvā averaṃ datvā avyāpajjhaṃ datvā aparimāṇassa abhayassa averassa avyāpajjhassa bhāgī hoti. Idaṃ bhikkhave paṭhamaṃ dānaṃ mahādānaṃ agaññaṃ... Ayaṃ bhikkhave catuttho puññābhisando kusalābhisando sukhassāhāro sovaggiko sukhavipāko saggasaṃvattaniko iṭṭhāya kantāya nanāpāya hitāya sukhāya saṃvattati.

Puna ca paraṃ bhikkhave ariyasāvako adinnādānaṃ pahāya adinnādānā paṭivirato hoti... pe... kāmesu micchācāraṃ pahāya kāmesu micchācārā paṭivirato hoti... pe... musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭivirato hoti... pe... surāmerayamajjapamādaṭṭhānaṃ pahāya surāmerayamajjapamādaṭṭhānā paṭivirato hoti.

« Moines, il y a cinq dons, cinq grands dons, reconnus dès le début, connus depuis longtemps, connus par tradition, anciens, non adultérés; n'ayant pas été adultérés dans le passé, ils ne sont pas adultérés et ne seront jamais adultérés; ils ne sont pas méprisés par les religieux et les brâhmanes éclairés. Quels sont ces cinq ?

Moines, le noble disciple renonce au meurtre et s'en abstient. Parce qu'il s'en abstient, il donne sans crainte à d'innombrables êtres, il donne sans haine,

9. Enfin, chez celui qui pratique la concentration de la bienveillance (*maitrīsamādhi*), les mérites (*puṇya*) sont immenses : l'eau et le feu ne le tourmentent point, les soldats ne le blessent point, les mauvais poisons ne peuvent rien contre lui. Tels sont les avantages résultant de ces cinq grands dons.

7. *Châtiments du meurtre.*

En outre, dans les trois temps (*tryadhvan*) et les dix régions (*daśadiś-*), vénérer le Buddha est la chose primordiale. Or, comme le Buddha l'a déclaré à l'upāsaka *Nan t'i kia* (Nandika) [1], le meurtre des êtres vivants a dix châtiments [2]. Quels sont ces dix ?

1. La pensée est toujours infectée de poison (*viṣa*), et cela, de génération en génération, sans interruption.

il donne sans malveillance; donnant ainsi, il aura part à l'immense assurance, amitié et bienveillance. Ceci, moines, est le premier don, le premier grand don, reconnu dès le début... Tel est, moines, le quatrième résultat en mérite et bonté, l'aliment du bonheur, céleste, rétribué par le bonheur, conduisant aux cieux, menant à [tout] ce qui est plaisant, aimable, admirable, bien et bon.

Ensuite, moines, le noble disciple renonce au vol et s'en abstient..., renonce à l'amour défendu et s'en abstient..., renonce au mensonge et s'en abstient..., renonce à l'usage des boissons enivrantes, causes de défaillance, et s'en abstient... ».

Vers la fin du Xe siècle le présent extrait fut traduit en chinois par *Che hou* (Dānapāla), un moine originaire de l'Uḍḍiyāna, dans l'Inde septentrionale, qui exerça son activité de traducteur à K'ai fong dès 982. L'ouvrage eut pour titre Wou ta che king (T 706).

1 On trouve dans les textes bouddhiques de nombreuses références au *Nandikasūtra* (cf. Kośa, IV, p. 85; Kośavyākhyā, p. 380, 381; Karmavibhaṅga, p. 33, 42). Toutefois, l'original sanscrit est perdu et le sūtra n'est connu que par une traduction tibétaine intitulée *Dgaḥ ba can gyi mdo* (Kandjour Mdo XXVI, no 31 : cf. OKC, no 1000, p. 385; Csoma-Feer, p. 281). L. Feer dans ses *Extraits du Kandjour*, p. 243-249, en a donné une traduction française. Ajoutons que, par son contenu, un des Karmavibhaṅga en chinois, le Fen pie chan ngo pao ying king, T 81, est très proche du Nandikasūtra.

L'upāsaka Nandika (en pâli Nandiya) appartenait à la famille des Śākya; il eut au moins deux conversations avec le Buddha; l'une, sur les diverses sortes de disciples, eut lieu à Kapilavastu dans le Nyagrodhārāma (Saṃyutta, V, p. 397, 403; Tsa a han, T 99, no 855, k. 30, p. 217 c; T 99, no 856, k. 30, p. 218 a; Nan t'i che king, T 113, p. 505 b); l'autre, sur les onze conditions requises pour détruire le mal, eut lieu à Śrāvastī, durant la saison des pluies (Aṅguttara, V, p. 334; Tsa a han, T 99, no 858, k. 30, p. 218 b).

2 Cf. Nandikasūtra dans Feer, *Extraits*, p. 244-245; T 81, p. 899 b 12-15.

2. Les êtres haïssent [le meurtrier] et leur œil n'éprouve aucune joie à le voir.

3. Toujours rempli de mauvaises intentions, [le meurtrier] médite de mauvaises choses.

4. Les êtres le craignent, comme s'ils voyaient un serpent (*sarpa*) ou un tigre (*vyāghra*).

5. Durant le sommeil (*middha*), son esprit est inquiet; à l'état de veille (*avabodha*), il n'est pas apaisé.

6. Il a toujours de mauvais rêves.

7. A la fin de sa vie (*jīvitaparyavasāna*), il redoute la mauvaise mort.

8. Il plante les causes et conditions (*hetupratyaya*) qui entraînent une vie courte (*alpāyus*).

9. Après la destruction du corps (*kāyabheda*), à la fin de la vie (*jīvitaparyavasāna*), il tombe dans l'enfer (*niraya*).

10. S'il réapparaît parmi les hommes, il a toujours une vie courte.

En outre, l'ascète se dit : « Tous les êtres vivants (*jīvin*), insectes (*kṛmi*) compris, tiennent à la vie. Pourquoi se vêtir et se nourrir si, pour sa propre existence, on tue des êtres vivants ? »

Enfin, l'ascète doit toujours s'exercer (*śikṣate*) aux vertus (*dharma*) des Grands Hommes (*mahāpuruṣa*). Parmi tous les Grands Hommes, le Buddha est le plus grand. Pourquoi cela ? Il est omniscient (*sarvajña*), il possède la plénitude des dix forces (*daśabalaparipūrisamanvāgata*), il peut sauver les êtres et pratique toujours la bienveillance (*maitrī*) et la pitié (*karuṇā*). En observant la moralité de l'abstention du meurtre, il est devenu Buddha; et il enseigne aussi à ses disciples (*śrāvaka*) la pratique de cette bienveillance et de cette pitié. L'ascète qui veut s'exercer aux pratiques du Grand Homme doit aussi éviter le meurtre.

8. *Plutôt mourir que tuer.*

Question. — Chez ceux qui ne nuisent pas à eux-mêmes [en ne tuant point], le goût du meurtre est facile à éliminer; mais si, [pour éviter un meurtre], on doit s'exposer à des tourments (*viheṭhana*), à des violences (*bādhana*) et à des offenses (*abhibhavana*), que faut-il faire ?

Réponse. — Il faudra mesurer l'importance relative des [solutions en présence]. Avant de se sacrifier, l'homme méditera (*mana-*

sikṛ-) sur les avantages (*lābha*) qu'il y a à sauvegarder la moralité ou à sauvegarder la vie, sur les inconvénients (*hāni*) qu'il y a à violer la moralité ou à perdre la vie. Ayant ainsi réfléchi, il saura
156 a qu'il est plus important de sauvegarder la moralité que de conserver la vie. Si on se hâte de sauver son corps, quel avantage en aura-t-on ? Ce corps est le réservoir de la vieillesse (*jarā*), de la maladie (*vyādhi*) et de la mort (*maraṇa*), et doit nécessairement périr. Mais, si on sacrifie son corps pour garder la moralité, l'avantage [qu'on en retirera] sera très grand.

Poursuivant ces réflexions (*manasikāra*), on se dira encore : « Avant comme après, j'ai sacrifié mon corps durant d'innombrables existences lorsque, sous la forme d'un brigand (*caura*) ou d'un animal (*tiryagyoni*), je poursuivais uniquement des buts mauvais d'enrichissement. Aujourd'hui, que je suis parvenu à garder la moralité pure (*pariśuddhaśīla*), je n'épargnerai point mon corps, je renoncerai à la vie pour garder la moralité. [En agissant ainsi], je surpasserai cent fois, mille fois, dix mille fois et un nombre incomparable de fois ceux qui violent leurs engagements (*vrata*) pour conserver la vie ». C'est avec une telle fermeté (*niyatacitta*) qu'il faut sacrifier sa vie pour garder la moralité pure.

[*Le suicide du Caṇḍāla*]. — Ainsi, un certain Srotaāpanna avait repris naissance dans une famille de hors-caste (*caṇḍāla*). Les années ayant passé, il atteignit l'âge d'homme. Mais, lorsqu'il dut exercer son métier familial, il refusa de tuer des êtres vivants (*prāṇa*). Ses parents lui donnèrent un couteau (*śastra*) et l'enfermèrent dans une chambre avec un mouton (*eḍaka*), en lui disant : « Si tu ne tues pas ce mouton, il ne te sera pas permis de sortir pour voir la lumière du jour (lire : *je ming*) et recevoir ta nourriture ». Le fils réfléchit et se dit : « Si je tuais ce mouton, je finirais par exercer leur métier. Comment, fût-ce pour ma vie, commettre de si grands crimes ? ». Alors il se tua avec le couteau. Lorsque ses parents ouvrirent la porte et regardèrent, le mouton était debout de côté (*ekāntena*) et leur fils avait cessé de vivre. Au moment où il s'était tué, il avait repris naissance parmi les dieux. Un homme comme cela sacrifie sa vie pour sauvegarder la moralité pure ; et c'est en ce sens qu'on parle de moralité d'abstention du meurtre.

II. S'abstenir du vol.

1. *Définition du vol* [1].

Prendre ce qui n'est pas donné (*adattādāna*), savoir qu'un objet appartient à autrui (*paraparigṛhītasaṃjñā*), former l'intention de le voler (*steyacetanāsamutthāpana*), saisir l'objet (*dravyagrahaṇa*) et quitter l'endroit primitif [en disant] : cet objet m'appartient : cela est un vol (*steya*). Ne pas faire cela, c'est s'abstenir du vol. Le reste, à savoir les stratagèmes (*upāya*), les complots (*nirūpaṇa*) et jusqu'au fait de mettre la main sur un terrain qui n'est pas abandonné (*aparityaktabhūmi*), ce sont les auxiliaires du vol (*steyopakāra*).

Il y a deux sortes de richesses (*vasu*) : celles qui appartiennent à autrui (*paratantra*) et celles qui n'appartiennent pas à autrui (*aparatantra*). Le fait de prendre (*grahaṇa*) un objet qui appartient à autrui constitue le péché de vol (*steyāpatti*).

1 Voir la définition canonique du vol dans Majjhima, I, p. 286 ; III, p. 46, 54 ; Aṅguttara, V, p. 264 ; Tsa a han, T 99, nº 1039, k. 37, p. 271 b : *Adinnādāyī hoti : yan taṃ parassa paravittūpakaraṇaṃ gāmagataṃ vā araññagataṃ vā, taṃ adinnaṃ theyyasaṃkhātaṃ ādātā hoti* : « Le voleur s'empare dans une intention furtive de ce qui ne lui a pas été donné, de la propriété d'autrui se trouvant dans un village ou dans la jungle ».

Cinq conditions sont requises pour qu'il y ait vol : elles sont exposées dans les Daśākuśalakarmapathāḥ d'Aśvaghoṣa, JA oct.-déc. 1929, p. 269 : [*Tatra katham adattā*]*dāyī bhavati : parakīyaṃ ca bhavati, paraparigṛhītasaṃjñī ca bhavati, steyacittaṃ ca pratyupasthitaṃ bhavati, upakramaṃ ca karoti, sthānāc ca..., nvāgataḥ adattādāyī bhavati* : « Comment est-on voleur ? Il y a le bien d'autrui, on sait que c'est la propriété d'autrui, on a l'intention de voler, on passe à l'exécution et [on change l'objet] de place. Celui qui remplit [ces cinq conditions] est un voleur ».

Cet enseignement est repris et développé par Buddhaghosa dans Sumaṅgala, I, p. 71 ; Atthasālinī, p. 98 (tr. TIN, *Expositor*, I, p. 130) : *Pañca sambhārā honti : parapariggahītaṃ, parapariggahītasaññitā, theyyacittaṃ, upakkamo tenāharaṇan ti. Chappayogā sāhatthikādayo va. Te ca kho yathānurūpaṃ theyyāvahāro pasayhāvahāro paṭicchannāvahāro parikappāvahāro kusāvahāro ti imesaṃ avahārānaṃ vasena pavattā* : « Il y a [dans le vol] cinq facteurs constitutifs : le bien d'autrui, la conscience que c'est le bien d'autrui, l'intention de voler, l'exécution et l'enlèvement qui en résulte. Il y a six manières de voler : de sa propre main, etc. L'une ou l'autre de ces manières sera mise en action selon les circonstances, en volant par de faux poids et mesures, par force, par recel, par intrigue ou par contrefaçon ». — Voir encore Kośa, IV, p. 155-156 ; HARDY, *Manual*, p. 465-467 ; BIGANDET, *Gaudama*, p. 417.

Parmi les objets appartenant à autrui (*paratantradravya*), il en est de deux sortes: ceux qui se trouvent dans un village (*grāma*) et ceux qui se trouvent dans la jungle (*araṇya*) [1]. Les prendre dans une intention de vol (*steyacitta*), c'est commettre un péché de vol (*steyāpatti*). Si l'objet se trouve dans la jungle, il faut procéder à une enquête (*nirūpaṇa*) pour savoir avec quel royaume cet objet voisine et, si cet objet a un propriétaire, il est interdit de le prendre.

Dans le Vinaya, il est traité de toutes espèces de renoncements au vol qui sont caractéristiques (*lakṣaṇa*) de la probité.

2. *Avantages du renoncement au vol.*

Question. — Quels avantages (*lābha*) y a-t-il à ne pas voler ?

Réponse. — La vie de l'homme (*manuṣyajīvita*) a deux aspects : interne (*ādhyātmika*) et externe (*bāhya*). Lui enlever ses richesses (*vasu*), c'est lui ôter la vie externe (*bāhyajīvita*). Pourquoi ? Parce que la vie se maintient grâce (*āśritya*) aux aliments (*āhāra*), aux vêtements (*vastra*), aux couvertures, etc. ; les ravir ou les enlever à l'homme, c'est lui ôter la vie externe. Une stance dit :

Tous les êtres subsistent
Grâce au vêtement et à la nourriture.
Les prendre ou les ravir,
C'est leur ôter la vie.

156 b C'est pourquoi le sage (*jñānin*) ne peut pas les dérober.

2. En outre, le sage doit se dire : « En s'emparant d'un objet par vol et en se l'appropriant, on pourra vivre dans l'abondance, mais bientôt il faudra mourir et, après la mort, on tombera en enfer (*niraya*). Même si la famille ou la parenté a joui avec vous du larcin, on sera seul à en subir le châtiment et on ne pourra l'éviter ». Ayant sur ces choses de tels aperçus, le sage ne pourra pas commettre de vol.

3. En outre, il y a deux façons de prendre ce qui n'a pas été donné (*adattādāna*) : 1. par larcin, 2. par pillage; les deux ensemble sont appelés *adattādāna*. En ce qui concerne l'*adattādāna*, le vol (*steya*) est le plus grave. Pourquoi ? Parce qu'il est très laid

[1] Voir la note précédente qui distingue le bien d'autrui *gāmagataṃ vā araññagataṃ vā*. Buddhaghosa dans Papañca, II, p. 329, explique : *gāmagataṃ vā ti* antogāme vā ṭhapitaṃ, *araññagataṃ vā* ti araññe rukkhagga-pabbatamatthakādisu ṭhapitaṃ.

(*aśubha*) de cambrioler (*saṃdhicchedana*) ou de voler (*steya*) les richesses (*dhana*) dont les hommes ont besoin pour vivre. Pourquoi ? Parce que c'est les dérober à des gens débiles (*nirbala*) et menacés de mort. Parmi toutes les rapines, le vol est la plus grave. Ainsi une stance dit :

En temps de disette (*durbhikṣa*), quand le corps [s'amaigrit,
Et qu'on souffre de grands tourments,
Le bien d'autrui doit rester intangible,
Comme un grand brasier.

Si on s'empare du bien d'autrui,
Son propriétaire pleure et s'irrite;
Fût-il le roi des dieux,
Il en éprouverait aussi du tourment.

Bien que la faute du meurtrier soit grave, il n'est l'ennemi que de sa victime; le voleur, lui, se montre l'ennemi de tous ceux qui possèdent. Ceux qui violent les autres règles de la moralité peuvent trouver, en d'autres pays, des gens qui ne les tiennent pas pour coupables; le voleur, en tous pays, est frappé d'un châtiment [1].

Question. — Pourtant, actuellement, il est des gens qui vantent l'héroïsme des brigands; pourquoi alors ne pas se livrer au brigandage ?

Réponse. — Prendre ce qui n'a pas été donné est mauvais en soi (*akuśalanimitta*). Bien que le brigandage présente des caractères spéciaux (*viśeṣa*), il est mauvais, lui aussi. C'est comme une bonne nourriture mêlée à du poison (*viṣasaṃkīrṇa*) et une mauvaise nourriture mêlée à du poison; bien que la bonne nourriture et la mau-

[1] Les Hindous sont frappés de l'immoralité de certaines coutumes étrangères : la Vibhāṣā (T 1545, k. 116, p. 605 c 17, p. 606 a 17) signale l'existence, à l'Ouest, de Mleccha, nommés *Mou kia* (109; 162 et 5; en sanskrit *Maga*, mages), qui croient que « ceux qui tuent père et mère décréprits et malades obtiennent mérite et non pas péché »..., « qu'il n'y a pas de péché à avoir commerce avec sa mère, ses sœurs et ses belles-sœurs ». Le Kośa, IV, p. 145, 147, et la Kośavyākhyā, p. 394, reprochent aux *Pārasīka* (Perses) les mêmes aberrations. Le Divyāvadāna, p. 257, constate que, dans les régions-frontières, c'est une habitude pour le fils d'avoir commerce avec la femme de son père : *pratyanteṣu janapadeṣu dharmataivaiṣā yām eva pitādhigacchati tām eva putro 'py adhigacchati*. Mais, comme le remarque ici le Mppś, il n'est pas de pays où le vol ne soit condamné.

vaise soient différentes, le poison qui leur est mélangé ne change pas. Ou c'est comme si on marchait sur du feu, [tantôt] à la lumière du jour (*tejas*) et [tantôt] dans l'obscurité (*tamas*) : bien que le jour et la nuit soient différents, on se brûle les pieds de la même façon.

Mais, actuellement, les sots (*bāla*) ignorent la rétribution (*vipāka*), en cette vie et dans l'autre (*ihaparatra*), des péchés (*pāpa*) et des mérites (*puṇya*) ; dépourvus de bienveillance (*maitrīcitta*), lorsqu'ils voient des hommes user de la force pour empiéter les uns sur les autres et s'emparer des richesses d'autrui, ils font l'éloge de la violence. Les Buddha et les saints (*ārya*), remplis de bienveillance (*maitrī*) et de compassion (*karuṇā*) envers tout le monde, comprennent bien que le malheur des trois temps (*tryadhvaduḥkha*) [qui menace les voleurs] est inévitable et qu'il n'y a [dans le brigandage] aucun sujet de se glorifier. C'est pourquoi on sait que tout brigandage est mauvais; les braves gens (*satpuruṣa*) et les ascètes (*yogin*) ne s'y livrent pas.

3. *Châtiments du vol.*

Comme le Buddha l'a dit, le vol (*adattādāna*) a dix châtiments [1] :

1. Le propriétaire de l'objet (*dravyapati*) est toujours irrité [contre le voleur].

2. Le voleur éprouve de grandes inquiétudes.

3. Il agit à contre-temps (lire : *fei che hing*) et sans calculer.

4. Il s'associe avec de méchantes gens et s'écarte des honnêtes gens.

5. Il viole les règles de la moralité (*kuśalanimitta*).

6. Il est puni par le roi.

156 c 7. Les richesses (*vasu*) ne rentrent pas chez lui.

8. Il plante les causes et conditions (*hetupratyaya*) des actes engendrant la pauvreté (*dāridrya*).

9. Après sa mort, il tombe en enfer (*niraya*).

10. S'il renaît parmi les hommes et qu'il s'efforce péniblement d'acquérir des biens, l'« ensemble des cinq » (*pañcasādhāraṇa*) [2] sera la proie du roi (*rājan*), des voleurs (*caura*), du feu (*agni*), de l'eau (*udaka*) ou de l'héritier prodigue (*apriyadāyāda*) ; même [les trésors] enfouis en terre seront perdus.

[1] Nandikasūtra dans Feer, *Extraits*, p. 245; T 81, p. 899 b 16-18.

[2] C'est-à-dire l'ensemble de sa fortune, voir ci-dessus, p. 679, n. 1.

III. S'abstenir de l'amour défendu.

1. *Définition de l'amour défendu* [1].

« Pratique illicite de l'amour » (*kāmamithyācāra*) :

1. Si une femme (*strī*) est sous la protection d'un père (*pitṛrakṣitā*), d'une mère (*mātṛ-*), d'un frère (*bhrātṛ-*), d'une sœur (*bhaginī-*), d'un mari (*pati-*) ou d'un fils (*putrarakṣitā*), ou sous la protection

[1] Voir la définition canonique de l'amour défendu dans Majjhima, I, p. 286; III, p. 46, 54; Aṅguttara, V, p. 264; Tsa a han, T 99, nº 1039, k. 37, p. 271 b : *Kāmesu micchācārī kho pana hoti, yā tā māturakkhitā piturakkhitā mātāpiturakkhitā bhāturakkhitā bhaginirakkhitā ñātirakkhitā dhammarakkhitā sassāmikā saparidaṇḍā, antamaso mālāguṇaparikkhittā pi, tathārūpāsu cārittaṃ āpajjitā hoti*: « Il a, dans l'amour, des pratiques illicites : il a des rapports avec des filles qui sont sous la garde d'une mère, d'un père, d'une mère et d'un père, d'un frère, d'une sœur ou de parents; avec des filles qui sont sous la protection de la loi, déjà promises à un époux et protégées par la baguette, ou même avec des filles couronnées de la guirlande de fleurs [des fiançailles] ».

Les sources postérieures comme les Daśākuśalakarmapathāḥ, JA oct.-déc. 1929, p. 269; le Kośa, IV, p. 157-158; le Śikṣāsamuccaya, p. 76; la Mahāvyutpatti, ch. 280; et, en partie, le Samaṅgala I, p. 72, et l'Atthasālinī, p. 98 (tr. Tin, *Expositor*, I, p. 130) considèrent comme illicites :

a. Le commerce avec une femme interdite (*agamyā*). — Kośa : Femme d'autrui, mère, fille, parente paternelle ou maternelle; — Daśākuś. : *Sarvā parastrī, dharmadhvajā, gotrarakṣitā, gṛhītapaṇyā veśyā, krītisaṃbandhinī* : « La femme d'autrui, celle qui a la bannière de la loi, qui est protégée par son clan, la courtisane dont la main a été promise, celle qui a été achetée »; — Mahāvyut, nº 9455-9463, reprend la liste canonique depuis *pitṛrakṣitā* jusque *mālāguṇaparikṣiptā*; — le Sumaṅgala et l'Atthasālinī (*l. c.*) considèrent comme interdites dix classes de femmes non mariées et dix classes de femmes mariées.

Au commerce avec les femmes interdites est assimilé le commerce avec les animaux : cf. Daśākuś., Śikṣāsamuccaya, p. 76.

b. Le commerce avec sa propre femme par un chemin interdit (*amārga, anaṅga*), c'est-à-dire par tout ce qui n'est pas la *yoni* : — Daśākuś. : *mukha, varcomārga, dārakadārikājaghanarandhra, hasta*; — Mahāvyut, nº 9226-9227 : *praviṣṭaḥ sparśasvīkṛtau, prasrāvakaraṇe, prasrāvakaraṇasya mukhe, varcomārge vā*.

c. Le commerce dans un lieu non convenable (*adeśa*) : — Daśākuś. : *bodhisattvālaya-ācāryopādhyāyadakṣiṇīyamātṛpitṛgurusaṃnidhiḥ* : « Dans la demeure d'un bodhisattva, en présence d'un maître, d'un précepteur, d'un homme respectable, d'une mère, d'un père ou d'un guru »; — Kośa (*l. c.*) : Dans un lieu découvert, un temple (*caitya*), un ermitage (*araṇya*).

d. Le commerce à un moment non convenable (*akāla*) : — Kośa : Lorsque la femme est enceinte, lorsqu'elle allaite son enfant, lorsqu'elle a pris le vœu d'upavāsa.

des lois humaines (*lokadharma*) ou des lois du roi (*rājadharma*), et qu'on a commerce avec elle, il y a pratique illicite de l'amour.

Même si une femme est sans protecteur, la loi lui tient lieu de protection. Quelles sont les femmes protégées par la loi ? Sont protégées par la loi toutes les femmes qui sont sorties du monde (*pravrajitastrī*) et celles qui, tout en restant à la maison (*gṛhasthā*), ont pris la « Moralité d'un jour-et-nuit » (*rātridivasaśīla*) [1].

[Peu importe qu'on ait commerce avec elles] par violence (*bala*), par don d'argent (*dhana*) ou par tromperie (*vañcana*).

2. Si on a commerce avec sa propre épouse (*kalatra*) alors que celle-ci a pris un vœu (*samādānaśīla*), est enceinte (*garbhiṇī*) ou allaite un enfant (*pāyayantī*) — ou par un chemin interdit (*amārga*) —, il y a pratique illicite de l'amour.

Le commerce avec ces femmes, y compris les courtisanes (*gaṇikā, veśyā*) couronnées d'une guirlande de fleurs (*mālāguṇaparikṣiptā*)[2] en signe de fiançailles, est nommé pratique illicite de l'amour. Ne rien faire de tout cela constitue la *kāmamithyācāravirati*.

Question. — Si une femme est sous la garde d'un homme (*puruṣarakṣitā*) et que l'homme s'irrite, si elle est sous la garde de la loi (*dharmarakṣitā*) et que la loi soit violée, [tout commerce avec elle] mérite le nom d'amour illicite (*kāmamithyācāra*) ; mais, s'il s'agit de sa propre épouse (*bhāryā, kalatra*), quel commerce pourrait être illicite ?

Réponse. — 1. Si on lui a permis de prendre le vœu [de chasteté] pour un jour, elle tombe sous [la protection] de la loi (*dharma*) : bien qu'étant épouse primitivement, aujourd'hui, elle n'est plus libre (*svatantra*). Mais, passé le temps des vœux, elle n'est plus protégée par la loi (*dharmarakṣitā*).

2. L'épouse enceinte (*garbhiṇī bhāryā*) a le corps alourdi et répugne aux anciens ébats. De plus, [les rapports conjugaux] pourraient blesser le fœtus.

[1] Il s'agit du vœu d'un jour-et-nuit, ou vœu d'upavāsa, pris pour vingt-quatre heures, six jours par mois; voir ci-dessous, p. 826.

[2] *Mālāguṇaparikṣiptā* est une expression consacrée : cf. Majjhima, I, p. 286; III, p. 46, 54; Aṅguttara, V, p. 264; Mahāvyutpatti, nº 9463; Tsa a han, T 99, k. 37, p. 271 b 24-25; Vibhāṣā, T 1545, k. 113, p. 585 b 4. — Selon l'explication de Buddhaghosa, dans Papañca, II, p. 330, il s'agit d'une femme sur laquelle quelqu'un a lancé une simple guirlande dans l'idée qu'elle deviendra son épouse (*esā me bhariyā bhavissatī ti saññāya tassā upari kenaci mālāguṇaṃ khipantena mālāguṇamattenāpi parikkhittā hoti*).

3. Quand elle allaite un enfant et qu'on a commerce avec elle, le lait maternel (*stanya*) se tarit. En outre, l'esprit attaché aux convoitises sexuelles, la femme ne veillerait plus sur son enfant [1].

4. Par chemin interdit (*amārgasthāna*), on entend tout ce qui n'est pas l'organe féminin (*yoni*) [2]. L'esprit de la femme répugne [à de telles pratiques], et la contraindre à ces inconvenances mérite le nom d'amour illicite. Éviter tout cela est appelé : renoncement aux pratiques illicites de l'amour (*kāmamithyācāravirati*).

Question. — Mais, si l'époux (*pati*) ne sait pas, ne voit pas, ou ne déplore pas [l'infidélité de sa femme], en quoi l'amant est-il coupable ?

Réponse. — 1. C'est en raison d'une malice foncière (*mithyātva*) qu'on parle d'amour illicite (*kāmamithyācāra*) ; cette malice n'est pas supprimée [par l'ignorance ou le silence du mari] ; donc il y a faute.

2. De plus, cela comporte toutes sortes de culpabilités : le plaisir des époux est d'être deux corps en une même chair ; enlever ce qu'autrui aimait et détruire ce sentiment profond (*maulacitta*) est un crime.

2. *Châtiments de l'amour défendu.*

[Ce péché] entraîne de graves châtiments : mauvais nom, mauvaise réputation, haine des hommes, peu de plaisirs et beaucoup de craintes ; on craint d'être châtié et outragé. Comme on a peur d'être découvert par le mari ou l'entourage, on multiplie les mensonges (*mṛṣāvāda*). Blâmé par les Ārya, [l'amour défendu] est le péché des péchés.

Le libertin doit se dire : « Mon épouse et celle d'autrui sont pareillement femmes ; par le corps et les passions, il n'y a pas de différence entre celle-ci et celle-là. Dans ces conditions, pourquoi aurais-je des pensées violentes et troubles ? L'homme qui suit les mauvaises pensées et le libertinage détruit le bonheur de l'existence

[1] Cf. Kośavyākhyā, p. 406 : *garbhiṇīgamane garbhoparodhaḥ. pāyayantī stanyopobhogāvasthāputrikā strī; abrahmacaryakaraṇe hi tasyāḥ stanyaṃ kṣīyate, bālakasya vā puṣṭaye tat stanyaṃ na bhavati* : « Dans les rapports avec une femme enceinte, il y a danger pour le fœtus. La femme qui nourrit (*pāyayantī* ou *āpyayantī*) est celle qui a un fils en état de prendre le lait maternel; quand elle se livre au plaisir, son lait se tarit ou n'est plus de nature à nourrir l'enfant ».

[2] Voir ci-dessus, p. 799, n. 1.

présente (*ihajanman*) et de l'existence future (*aparajanman*) ». — [Note : Le bon renom, la bonne réputation, le bien-être physique et mental sont obtenus dans l'existence présente ; la renaissance parmi les dieux, l'acquisition du Chemin et l'avantage du Nirvāṇa sont obtenus dans l'existence future]. — En outre, se mettant à la place de l'autre, le libertin domine son esprit : « Si celui-là, dit-il,
157 a s'appropriait mon épouse, j'en éprouverais de la colère ; si moi je m'appropriais la sienne, pourquoi différerait-il de moi ? Je me dominerai comme je voudrais que les autres se dominent en ce qui me concerne ; c'est pourquoi je ne ferai pas [d'adultère] ».

En outre, comme le Buddha l'a dit, le libertin tombera dans le *Kien chou ti yu* (Asipattraniraya) [1], où des douleurs massives s'apprêtent à l'accueillir. S'il renaît parmi les hommes, les allées de sa

[1] Cf. Suttanipāta, v. 673 :

Asipattavanaṃ pana tiṇhaṃ
taṃ pavisanti samacchidagattā;
jivhaṃ baḷisena gahetvā
ārajayārajayā vihananti.

« Ils entrent ensuite dans la forêt coupante dont les feuilles sont des épées et leurs membres sont déchiquetés. [Les gardiens] ayant saisi leur langue avec un crochet la frappent à coups redoublés ».

Dans leur dictionnaire, Rhys Davids-Stede présentent l'Asipatta comme « a late feature in the descriptions of Purgatory in Indian speculative Theology » ; en réalité, cet enfer fait partie intégrante de l'ancienne cosmographie indienne, qu'elle soit brâhmanique, bouddhiste ou jaina (cf. Kirfel, *Kosmographie*, p. 148, 151, 152, 156-158, 162, 163, 165, 167-172 pour le brâhmanisme; p. 200, 204 pour le bouddhisme; p. 326 pour le jaïnisme). En ce qui concerne le bouddhisme, l'Asipattavana est mentionné dans des sources aussi anciennes que le Suttanipāta, v. 673, et le Devadūtasutta (Majjhima, III, p. 185; Tchong a han, T 26, nº 64, k. 12, p. 505 b 10; Tseng yi a han, T 125, k. 24, p. 676 a 9). Selon ce dernier sūtra, le grand enfer (*mahāniraya*) a quatre portes qui ouvrent chacune sur quatre enfers secondaires : Gūthaniraya, Kukkulaniraya, Simbalivana et Asipattavana. Ce dernier est défini : *Tassa vāteritāni pattāni hatthaṃ pi chindanti pādaṃ pi chindanti hatthapādaṃ pi chindanti kaṇṇaṃ pi chindanti nāsaṃ pi chindanti kaṇṇanāsaṃ pi chindanti. So tattha dukkhā tippā kaṭukā vedanā vedeti na ca tāva kālaṃ karoti yāva na taṃ pāpaṃ kammaṃ byantihoti* : « Les feuilles de cette forêt, agitées par le vent, coupent les mains, les pieds, les oreilles, le nez et les narines. Là le patient éprouve des sensations douloureuses, aiguës et amères, mais, il ne meurt pas avant d'avoir expié sa faute ». — Dans la cosmographie postérieure, l'Asipattravana fait partie des seize *utsada* situés, quatre par quatre, aux points cardinaux des huit enfers : cf. Kośa, III, p. 150-151; Przyluski, *Aśoka*, p. 132-136; ci-dessous, k. 16, p. 176 c-177 a.

demeure manqueront de tenue ; on y rencontrera toujours des femmes dissolues et des individus tarés. L'amour illicite est un fléau (*upadrava*) comparable à un serpent venimeux (*āśīviṣa*) ou à un grand feu (*mahāgni*) ; si on ne se hâte pas de l'éviter, le malheur et les tourments vous atteindront.

Selon les paroles du Buddha, l'amour illicite a dix châtiments [1] :

1. Le mari trompé cherche à se venger.
2. Le libertin a une épouse sans tenue qui lui cherche sans cesse querelle (*vivāda*).
3. Les mauvais Dharma (*akuśaladharma*) s'accroissent de jour en jour, et les bons Dharma (*kuśaladharma*) diminuent de jour en jour.
4. Il est incapable de défendre sa vie ; sa femme (*bhāryā*) et ses enfants (*putra*) sont isolés.
5. Ses richesses (*dhana*) sont dissipées en un jour.
6. Il fait de mauvaises affaires ; il est sans cesse suspecté par les hommes.
7. Il n'est pas aimé par ses parents (*jñāti*), ses proches (*parivāra*) et ses amis (*mitra*).
8. Il plante les causes et conditions karmiques (*karmahetupratyaya*) qui produisent les foyers désunis.
9. Lors de la destruction du corps (*kāyasya bheda*), à la fin de la vie (*jīvitaparyavasāna*), il meurt et tombe en enfer (*niraya*).
10. S'il renaît femme, beaucoup d'hommes se la partageront ; s'il renaît homme, son épouse ne sera pas chaste.

Telles sont les diverses raisons pour ne pas commettre [ce péché], et voilà ce qu'on entend par renoncement aux pratiques illicites de l'amour (*kāmamithyācāravirati*).

IV. S'abstenir du mensonge.

1. *Définition du mensonge* [2].

« Mensonge » (*mṛṣāvāda*). — Dans une intention mauvaise (*aśubhacitta*), vouloir tromper autrui, cacher la vérité (*satya*), proférer

[1] Nandikasūtra, dans Feer, *Extraits*, p. 245-246; T 81, p. 899 b 19-23.

[2] Voir la définition canonique du menteur dans Majjhima, I, p. 286; III, p. 47, 55; Aṅguttara, V, p. 264; Tsa a han, T 99, nº 1039, k. 37, p. 271 b : *Musāvādī hoti : sabhāgato vā parisagato vā ñātimajjhagato vā pūgamajjhagato vā rājakulamajjhagato vā abhinīto sakkhipuṭṭho : evaṃ bho purisa yaṃ jānāsi taṃ vadehīti, so ajānaṃ vā āha : jānāmīti, jānaṃ vā āha : na jānāmīti,*

des paroles différentes [de la vérité], produire un acte vocal (*vākkarman*) : ceci est appelé mensonge (*mṛṣāvāda*). Le péché de mensonge naît en dépendance de l'intelligibilité (*samavabodha*) des paroles prononcées, car, si celles-ci ne sont pas comprises, il pourra y avoir propos inexact (*vitathavākya*), mais il n'y aura pas de mensonge [1]. « Quand on connaît, dire qu'on ne connaît pas ; quand on ne connaît pas, dire qu'on connaît ; quand on voit, dire qu'on ne voit pas ; quand on ne voit pas, dire qu'on voit ; quand on entend, dire qu'on n'entend pas ; quand on n'entend pas, dire qu'on entend : voilà ce qu'on appelle mensonge » [2].

apassaṃ vā āha : passāmīti, passaṃ vā āha : na passāmīti; iti attahetu vā parahetu vā āmisakiñcikkhahetu vā sampajānamusā bhāsitā hoti : « Il est menteur : Cité à comparaître devant une assemblée, une réunion, un cercle de famille, une gilde ou un tribunal, et interrogé comme témoin à dire ce qu'il sait, il dit qu'il sait quand il ne sait pas, il dit qu'il ne sait pas quand il sait, il dit qu'il a vu quand il n'a pas vu, il dit qu'il n'a pas vu quand il a vu ; ainsi c'est tantôt pour lui-même tantôt pour autrui ou pour quelque avantage matériel qu'il fait sciemment des mensonges ».

La scolastique postérieure détermine les conditions requises pour qu'il y ait mensonge : Daśākuś., JA oct.-déc. 1929, p. 269 : *Tatra kathaṃ mṛṣāvādī nāma : vastu ca bhavati, vastupattitaṃ ca bhavati, vitathasaṃjñī ca bhavati, vitathacittaṃ ca bhavati, mṛṣāvādaṃ ca bhāṣate : ebhiḥ pañcabhir aṅgaiḥ samanvāgato mṛṣāvādī bhavati :* « Comment est-on menteur ? Il y a une chose vraie, il y a une chose fausse, il sait qu'elle est fausse, il a l'intention de tromper et il dit un mensonge : celui qui remplit ces cinq conditons est un menteur ». — Buddhaghosa dans Sumaṅgala, I, p. 72 ; Atthasālinī, p. 99 (tr. TIN, *Expositor*, I, p. 131) : *Tassa cattāro sambhārā honti : Atathaṃ vatthu, visaṃvādanacittaṃ, tajjo vāyāmo, parassa tadatthavijānanan ti. Eko payogo sāhatthiko. So kāyena vā kāyapaṭibaddhena vā vācāya vā paravisaṃvādakakiriyāya karaṇe daṭṭhabbo :* « Le mensonge a quatre facteurs constitutifs : une chose fausse, l'intention de tromper, un effort correspondant et la communication de la chose à autrui. Il y a seulement un moyen de mentir : l'action personnelle. Celle-ci doit être entendue comme le fait de tromper autrui soit par le corps, soit par quelque chose en connexion avec le corps, soit par la parole ». — Voir aussi Kośa, IV, p. 158 sq. ; HARDY, *Manual*, p. 468 ; BIGANDET, *Gauḍama*, p. 418.

[1] Cf. Kośa, p. 158-159 : Pour qu'il y ait mensonge, il faut que l'interlocuteur comprenne le sens des paroles prononcées ; s'il ne comprend pas, il y a parole frivole (*saṃbhinnapralāpa*), mais non pas mensonge.

[2] Citation libre d'un sūtra concernant les seize « conduites vocales » (*vyavahāra*) : — huit mauvaises (*anārya*) : n'ayant pas vu, ouï, connu, senti, dire qu'on a vu, ouï, connu, senti ; ayant vu, ouï, connu, senti, dire qu'on n'a pas vu, ouï, connu, senti ; — huit bonnes (*ārya*), formant le contre-pied des précédentes. Cf. Dīgha, III, p. 232 ; Majjhima, III, p. 29 ; Aṅguttara, II, p. 246, IV, p. 307 ; Tch'ang a han, T 1, k. 8, p. 50 b ; Tchong a han, T 26, k. 49, p. 732 b-c ; Vibhāṣā, T 1545, k. 171, p. 861 c ; Kośa, IV, p. 159-160 : *cattāro anariyavohārā : adiṭṭhe diṭṭhavāditā, assute sutavāditā, amute mutavāditā, aviññāte viññātavāditā. Apare pi cattāro anariyavohārā : diṭṭhe adiṭṭhavāditā...*

Ne pas agir de la sorte, c'est s'abstenir du mensonge (*mṛṣāvādavirati*).

2. *Châtiments du mensonge.*

Question. — Quels sont les châtiments du mensonge ?

Réponse. — Le menteur se trompe d'abord lui-même, puis il trompe les autres. Il prend le vrai pour le faux et le faux pour le vrai. La méprise relative au vrai et au faux (*anṛtasatyaviparyāsa*) empêche de recueillir les bons Dharma (*kuśaladharma*) : elle est pareille à un vase clos (*praticchannaghaṭa*) où l'eau ne peut pas pénétrer. Chez le menteur, la pensée est sans pudeur (*hrī*) ni honte (*apatrāpya*) ; il ferme la porte aux destinées divines (*devagati*) et au Nirvāṇa. Quand on considère ces châtiments, on ne fait plus de mensonge.

Considérez aussi la parole véridique (*satyavāk*) et combien grands sont ses avantages (*anuśaṃsa*) : ces avantages surgissent d'eux-mêmes et sont faciles à obtenir : ils sont la force de tous les religieux (*pravrajita*) ; et les laïcs vertueux (*guṇin gṛhastha*) les partagent avec les religieux.

De plus, l'homme véridique a la pensée droite et, par sa droiture de pensée, parvient facilement à éviter la douleur. C'est comme dans une épaisse forêt : si la direction suivie est droite, on en sort facilement.

Question. — Si le mensonge entraîne de tels châtiments, pourquoi les hommes mentent-ils ?

Réponse. — Il y a des sots (*mūḍha*), gens de peu de savoir, qui, rencontrant une difficulté, un ennui ou un obstacle, cherchent à **157 b**
en sortir par un mensonge. Ils ignorent que leurs difficultés augmenteront et qu'ils seront punis dès cette vie-ci (*ihajanman*) ; ils ignorent que l'existence future (*aparajanman*) leur réserve aussi de grands châtiments. — En outre, il y a des hommes qui, tout en connaissant les châtiments réservés au mensonge, mentent néanmoins sous l'empire du désir (*rāga*), de la haine (*dveṣa*) ou de l'erreur (*moha*). — Enfin, il y a des hommes qui, tout en n'éprou-

vant ni désir (*rāga*), ni haine (*dveṣa*), portent de faux témoignages sur les fautes d'autrui, et pensent même avoir raison : ceux-là, après leur mort, tomberont en enfer (*niraya*).

[*Les accusations mensongères de Kokālika*] [1].

C'est ainsi que *Kiu k'ie li* (Kokālika), disciple de *T'i p'o ta to* (Devadatta), cherchait toujours les défauts (*ādīnava*) de *Chö li fou* (Śāriputra) et de *Mou k'ien lien* (Maudgalyāyana).

1. [*Kokālika proclame en tous lieux l'inconduite des deux disciples*] [2]. — Un jour, ces deux hommes, la retraite d'été (*varṣa*)

1 Sur ce Kokālika (en pâli, Kokāliya), voir plus haut, Traité, I, p. 63. — Selon Buddhaghosa (Suttanipāta Comm., II, p. 473; Sāratthа, I, p. 216), il s'agirait de Kokāliya-le-petit, fils de Kokāli-seṭṭhi et résidant au monastère de Kokāli; il serait distinct de Kokāliya-le-grand, brâhmane d'origine et disciple de Devadatta. Les sources chinoises n'admettent pas cette distinction, car elles ne connaissent qu'un Kokālika dont elles font le disciple de Devadatta.

Dans le récit qui va suivre, le Mppś, fidèle à un procédé de compilation qui lui est cher (cf. Traité, I, p. 457, n. 3), a réuni bout à bout plusieurs sūtra et avadāna où il est question de Kokālika, de façon à en donner l'histoire complète. J'ai donc été amené à distinguer trois parties dans ce récit et à fournir des références distinctes pour chacune d'elles.

2 Cette première partie, à quelques détails près, se retrouve presque mot pour mot dans le Tsa pao tsang king, T 203, nº 28, k. 3, p. 461 a-b (résumé dans CHAVANNES, *Contes*, III, p. 25); Tch'ou yao king, T 212, k. 10, p. 664 b-665 b; Pi nai ye, T 1464, k. 4, p. 868 b-c.

Par contre, elle ne semble pas être connue des sources pâlies (Jātaka, IV, p. 242 sq.; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 91 sq.) qui expliquent autrement l'origine du conflit entre Kokālika et les deux saints disciples : Śāriputra et Maudgalyāyana, en quête de repos, étaient venus passer la saison des pluies avec Kokālika qui leur avait promis de ne révéler leur présence à personne. Après les pluies, lorsque les anciens étaient sur le point de s'en retourner, Kokālika en informa aussitôt les habitants, et leur reprocha leur manque d'hospitalité. Les citoyens chargèrent les anciens de toutes sortes de présents, mais ceux-ci ne furent point acceptés, et Kokālika, qui espérait recevoir quelque cadeau, fut désappointé. Les anciens promirent aux habitants de leur rendre une nouvelle visite et, lors de leur départ, furent accompagnés d'une suite nombreuse de moines auxquels les habitants manifestèrent toutes sortes de respects. Les dons furent distribués entre les moines, et Kokālika, n'y eut point part. Il se montra insolent et les deux grands disciples quittèrent les lieux. La population indignée demanda à Kokālika de les ramener aussitôt ou de s'en aller lui-même. Mais les anciens refusèrent de revenir et Kokālika, très ennuyé, se rendit à Śrāvastī auprès du Buddha où, nonobstant les remontrances de celui-ci, il se mit à dire du mal des deux disciples (cf. MALALASEKERA, I, p. 674).

terminée, voyageaient à travers les pays [1] et furent surpris par une grande pluie. Arrivés devant la maison d'un potier [2] (*kumbhakāra*), ils y passèrent la nuit. Dans cette maison, se trouvait déjà une femme [3] qui y passait ses nuits en cachette, mais les deux disciples ne la virent point. Cette femme, durant la nuit, eut un rêve (*svapna*), et éprouva une perte impure [4]. Le lendemain matin, elle se rendit à l'eau pour se baigner. Kokālika, qui se trouvait là par hasard, la vit. Kokālika savait distinguer les traces des émotions sexuelles, sans savoir préciser si elles avaient eu lieu en rêve ou non. Aussitôt, il affirma à ses disciples que cette femme avait eu, la nuit précédente, des rapports avec un homme. Et il demanda à la femme : « En quel endroit as-tu dormi ? » Elle répondit : « Je loge provisoirement dans la maison du potier ». Il lui demanda avec qui, et elle répondit : « Avec deux bhikṣu ». A ce moment, les deux disciples sortirent de la cabane. Kokālika les vit et, les ayant examinés, déclara que ces deux hommes étaient certainement impurs. D'abord, il éprouva de la jalousie (*īrṣyā*) ; puis il alla proclamer partout, dans les villes et les villages, ce qu'il avait vu. Il se rendit jusqu'au Gange en divulguant cette calomnie.

2. [*Intervention du dieu Brahmā*] [5]. — Sur ces entrefaites, *Fan T'ien wang* (Brahmā devarāja) arriva pour voir le Buddha. Mais le Buddha, rentré dans sa cellule silencieuse, pratiquait la concen-

1 Rājagṛha et ses environs (T 212 et T 1464).

2 Maison isolée et inhabitée : le four d'un potier (T 203), une cabane en pierres (T 1464) ou un temple (*chen sseu*, ou *chen miao* = caitya) dans T 212.

3 Une vachère (*gopālī*) d'après T 203, 212 et 1464.

4 Juxta T 212, p. 664 b 6, « emisit semen super terram ». Mirum sane in femina, sed omnino consentaneum antiquis traditionibus buddhicorum. Etenim prohibitio emissionis seminalis (lingua sanscrita, *śukravisṛṣṭi*; lingua sinica, *che tsing* : 37 et 2; 119 et 8) a primo saṃghāvaśeṣadharma, quae continetur in regula religiosorum (*bhikṣuprātimokṣa*), reassumitur a regula religiosarum (*bhikṣuṇīprātimokṣa*) in CLXXVº pātayantikadharma juxta recensionem Sarvāstivādinorum : cf. Che song liu, T 1435, k. 47, p. 344 b 27-28 : *Yā punar bhikṣuṇī saṃcintya śukraṃ visarjayet svapnāntarāt pātayantikā :* « Si qua religiosa voluntarie semen emiserit, aliter ac in somno, erit pātayantikā ».

5 Les éléments de cette seconde partie se retrouvent dans trois petits sūtra du Saṃyutta, I, p. 148-149 (*Kokālika, Tissako* et *Tudubrahmā*), dont l'extrême désordre révèle l'action de diascévastes maladroits. Dans les Saṃyukta chinois, ces trois petits sūtra sont réunis en un seul récit, dont le *lucidus ordo* ne laisse rien à désirer : cf. Tsa a han, T 99, nº 1193, k. 44, p. 323 b-c; Pie tsa a han, T 100, nº 106, k. 5, p. 411 b-c.

tration (*samādhi*) dans la solitude [1]; tous les bhikṣu également avaient fermé chacun sa cellule et se livraient à la concentration; il n'y avait pas moyen de les réveiller. Brahmā eut alors cette réflexion : « Je suis venu pour voir le Buddha, mais celui-ci est entré en concentration (*samādhi*) ; je vais m'en retourner ». Réfléchissant encore, il se dit : « Le Buddha sortira de concentration d'ici peu de temps; j'attendrai ici encore un peu ». Il se rendit devant la cellule de Kokālika, frappa à la porte et dit : « Kokālika ! eh Kokālika ! Śāriputra et Maudgalyāyana ont la pensée pure, douce et tendre (*viśuddhamṛdutaruṇacitta*). Ne dis pas de mal d'eux car, durant la Longue nuit (*dīrgharātra*), tu endurerais la douleur ». — Kokālika lui demanda : « Qui es-tu ? » — Il répondit : « Je suis Brahmā devarāja ». — Kokālika reprit : « Le Buddha a dit que tu avais obtenu l'état de Celui qui ne revient pas ici-bas (*anāgāmin*). Pourquoi donc es-tu revenu ici ? » [2] — Le roi Brahmā réfléchit et dit la stance suivante [3] :

Vouloir mesurer la Loi incommensurable,
Quand on n'en peut saisir le caractère (*nimittagrahaṇa*) !
Qui veut mesurer la Loi incommensurable
N'est qu'un profane obtus.

Ayant dit cette stance, Brahmā se rendit auprès du Buddha et
157 c lui raconta l'affaire. Le Buddha dit : « Bien, très bien! Tu as parfaitement dit la stance ». Et le Bhagavat reprit la stance [3] :

1 Cf. Saṃyutta, I, p. 148 : *Tena kho pana samayena Bhagavā divāvihāragato hoti paṭisallīno.*

2 Cf. Saṃyutta, I, p. 149 : *Atho kho ... Brahmā ... yena Kokāliko bhikkhu ten' upasaṅkami. Upasaṅkamitvā vehāsaṃ ṭhito Kokālikaṃ bhikkhum etad avoca :*

— Pasādehi, Kokālika, Sāriputta-Moggallānesu cittaṃ. Pesalā Sāriputta-Moggallānā ti.

— Ko si tvam āvuso ti.

— Aham ... Brahmā ti.

— Nanu tvam āvuso Bhagavatā anāgāmī byākato ! Atha kiñcarahi idhāgato? Passa yāvañca te idam aparaddhan ti.

3 Cf. Saṃyutta, I, p. 148, 149 :

Appameyyaṃ paminanto
ko dha vidvā vikappaye.
appameyyaṃ pamāyinaṃ
nivutaṃ maññe akissavan-ti.

Vouloir mesurer la Loi incommensurable,
Quand on n'en peut saisir le caractère !
Qui veut mesurer la Loi incommensurable
N'est qu'un profane obtus.

Brahmā devarāja, ayant entendu les paroles du Buddha, disparut soudainement et retourna au ciel.

3. [*Obstination de Kokālika, sa mort et sa chute en enfer*] [1]. — Alors, Kokālika se rendit auprès du Buddha et, ayant salué de la tête les pieds du Buddha, il se tint de côté (*bhagavataḥ pādau śirasā vanditvaikānte 'sthāt*). Le Buddha dit à Kokālika : « Śāriputra et Maudgalyāyana ont la pensée pure, douce et tendre (*viśuddhamṛdutaruṇacitta*). Ne dis pas de mal d'eux; car, durant la Longue nuit (*dīrgharātra*), tu endurerais la douleur. » — Kokālika dit au Buddha : « Je n'ose pas ne pas croire à la parole du Buddha (*buddhavacana*) ; pourtant je sais ce que j'ai vu de mes yeux; je sais pertinemment que ces deux hommes ont réellement commis l'impureté ». Trois fois le Buddha réprimanda ainsi Kokālika, et trois fois Kokālika ne le crut point. S'étant levé de son siège (*utthāyāsanāt*), il partit [2].

1 Cette troisième partie reproduit textuellement le *Kokālikasutta* du Saṃyutta, I, p. 149-153 (tr. Rh. D., *Kindred Sayings*, I, p. 188-191; Geiger, I, p. 234-239); Aṅguttara, V, p. 170-174 (tr. Woodward, *Gradual Sayings*, V, p. 113-116); Suttanipāta, III, 10 (tr. Chalmers, p. 156-163; Hare, *Woven Cadences*, p. 97-102); Jātaka pâli, IV, p. 242 sq. ; Tsa a han, T 99; n° 1278, k. 48, p. 351 b-352 a; T 100, n° 276, k. 14, p. 470 a-b; Tseng yi a han, T 125, k. 12, p. 603 b-c. Je donnerai des extraits de la recension pâlie dans les notes qui vont suivre.

2 Saṃyutta, I, p. 149-150 : *Atha kho Kokāliko bhikkhu yena Bhagavā ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho Kokāliko Bhagavantaṃ etad avoca : — Pāpicchā, bhante, Sāriputta-Moggallānā, pāpikānaṃ icchānaṃ vasaṃgatā ti.*

Evaṃ vutte Bhagavā Kokālikaṃ bhikkhuṃ etad avoca : — Mā h'evaṃ Kokālika avaca, Mā h'evaṃ Kokālika avaca; pasādehi, Kokālika, Sariputta-Moggallānesu cittaṃ; pesalā Sāriputta-Moggallānā ti.

Dutiyam pi kho Kokāliko bhikkhu Bhagavantaṃ etad avoca : — Kiñcāpi me, bhante, Bhagavā saddhāyiko paccayiko, atha kho pāpicchā va Sāriputta-Moggallānā, pāpikānaṃ icchānaṃ vasaṃgatā ti.

Dutiyam pi ... Tatiyam pi ...

Atha kho Kokāliko bhikkhu uṭṭhāyāsanā Bhagavantam abhivādetvā padakkhiṇaṃ katvā pakkāmi.

Quand il fut rentré dans sa cellule, des pustules (*piḍakā*) apparurent sur son corps : grosses d'abord comme un grain de sénevé (*sarṣapa*), elles grandirent peu à peu et prirent la grosseur d'un haricot (*mudga*), d'une jujube (*kola*), d'une mangue (*āmalaka*). Quand elles furent grosses comme des fruits de *bilva*, elles éclatèrent toutes ensemble (*prabhid-*), tel un grand brasier. Dans les cris et les pleurs, Kokālika mourut cette même nuit, et entra dans le *Lien houa ti yu* (Padmaniraya) [1].

Un Brahmādeva vint, durant la nuit, dire au Buddha : « Kokālika est mort ». Un autre Brahmādeva dit : « Il est tombé dans le grand Padmaniraya » [2].

Lorsque la nuit fut passée, le Buddha ordonna à la communauté (*saṃgha*) de se réunir et dit : « Désirez-vous savoir quelle est la durée de la vie (*āyuḥpramāṇa*) dans l'enfer (*niraya*) où Kokālika est tombé ? » — Les bhikṣu répondirent : « Nous l'apprendrions avec joie ». — Le Buddha déclara : « S'il y avait soixante mesures (*droṇa*) de grains de sésame (*tila*) et qu'un homme vînt tous les cent ans enlever un grain de sésame, ces mesures seraient épuisées avant que le séjour dans l'enfer *A feou t'o* (Arbuda) ne soit terminé. — Vingt séjours dans l'enfer Arbuda font un séjour dans l'enfer *Ni lo feou t'o* (Nirarbuda). — Vingt séjours dans l'enfer Nirarbuda font un séjour dans l'enfer *A lo lo* (Aṭaṭa). — Vingt séjours dans l'enfer Aṭaṭa font un séjour dans l'enfer *A p'o p'o* (Hahava). — Vingt séjours dans l'enfer Hahava font un séjour dans l'enfer *Hieou Hieou* (Huhuva). — Vingt séjours dans l'enfer Huhuva font un séjour dans l'enfer *Ngeou po lo* (Utpala). — Vingt séjours dans l'enfer Utpala font un séjour dans l'enfer *Fen t'o li kia* (Puṇḍarīka). — Vingt séjours dans l'enfer Puṇḍarīka font un

[1] Saṃyutta, I, p. 150 : *Acirapakkantassa ca Kokālikassa bhikkhuno sāsapamattīhi piḷakāhi sabbo kāyo puṭo ahosi, sāsapamattiyo hutvā muggamattiyo ahesuṃ, muggamattiyo hutvā kaḷāyamattiyo ahesuṃ, kaḷāyamattiyo hutvā kolaṭṭhimattiyo ahesuṃ, kolaṭṭhimattiyo hutvā kolamattiyo ahesuṃ, kolamattiyo hutvā āmalakamattiyo ahesuṃ, āmalakamattiyo hutvā beluvasalāṭukamattiyo ahesuṃ, beluvasalāṭukamattiyo hutvā billamattiyo ahesuṃ, billamattiyo hutvā pabhijjiṃsu pubbhañ ca lohitañ ca paggghariṃsu. Atha kho Kokāliko bhikkhu ten' eva ābādhena kālam akāsi; kālaṅkato ca Kokāliko bhikkhu Padumanirayam uppajji Sāriputta-Moggallānesu cittam āghātetvā.*

[2] Saṃyutta, I, p. 151 : *Atha kho Brahmā sahampati abhikkantāya rattiyā... Bhagavantaṃ etad avoca : — Kokāliko, bhante, bhikkhu kālam akāsi, kālaṅkato ca, bhante, Kokāliko bhikkhu Padumanirayam upapanno...*

séjour dans l'enfer *Mo ho po t'eou mo* (Mahāpadma). Kokālika est tombé dans cet enfer Mahāpadma [1].

On lui a étiré sa grande langue (*mahājihvā*) et on l'a fixée

[1] Saṃyutta, I, p. 151 : *Atha kho Bhagavā tassā rattiyā accayena bhikkhū amantesi... Evaṃ vutte aññataro bhikkhu Bhagavantaṃ etad avoca : —Kīvadīghaṃ nu kho, bhante, Padumaniraye āyuppamāṇan ti.*

Dīghaṃ kho, bhikkhu, Padumaniraye āyuppamāṇaṃ... Seyyathāpi, bhikkhu, vīsatikhāriko Kosalako tilavāho, tato puriso vassasatassa vassasahassa accayena ekam ekaṃ tilam uddhareyya, khippataraṃ kho so, bhikkhu, vīsatikhāriko Kosalako tilavāho iminā upakkamena parikkhayaṃ pariyādānaṃ gaccheyya, na tveva eko Abbudo nirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Abbudā nirayā, evam eko Nirabbudanirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Nirabbudā nirayā, evam eko Ababo nirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Ababā nirayā, evam eko Aṭaṭo niraye Kokāliko bhikkhu upapanno Sāriputta-Moggallānesu cittam āghātetvā ti. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Ahahā nirayā, evam eko Kumudo nirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Kumudā nirayā, evam eko Sogandhiko nirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Sogandhikā nirayā, evam eko Uppalanirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Uppalakā nirayā, evam eko Puṇḍarīko nirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Puṇḍarīkā nirayā, evam eko Padumo nirayo. Padumake pana, bhikkhu, nirayo. Seyyathāpi, bhikkhu, vīsati Aṭaṭā nirayā, evam eko Ahaho nirayo.

Il s'agit ici des enfers froids (*śītaniraya*). Les sources pâlies (Saṃyutta, I, p. 152; Aṅguttara, V, p. 173; Suttanipāta, III, 10) en comptent dix, tandis que le Mppś (k. 13, p. 157 c; k. 16, p. 176 c-177 a) et les autres sources chinoises (T 99, p. 351 c; T 100, p. 470 b) n'en comptent que huit. Elles révèlent ainsi leurs affinités avec l'école sanskrite des Sarvāstivādin qui ne connaît que huit enfers froids : cf. Divya, p. 67; Avadānaśataka, I, p. 4, l. 9, Vibhāṣā, T 1545, k. 172, p. 866 a; Kośa, III, p. 154; Dharmasaṃgraha, ch. 122; Mahāvyutpatti, nº 4929-4936. — Par contre la cosmographie du Dīrghāgama chinois (T 1, k. 19, p. 125 c; T 23, k. 2, p. 286 c; T 24, k. 4, p. 329 a) connaît dix enfers froids, comme les sources pâlies; la chose s'explique aisément car le Dīrghāgama appartient à l'école des Dharmagupta (cf. WATANABE dans HOERNLE, *Remains*, p. 18; BAGCHI, *Le canon bouddhique*, I, p. 202-203; PRZYLUSKI, *Concile*, p. 354 sq.; F. WELLER, *Die Ueberlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums*, Asia Major, 1928, p. 180). Or, selon des témoignages concordants (Dīpavaṃsa, V, v. 45, 47; Mahāvaṃsa, V, v. 6, 8; Kathāv. Comm., p. 3; Vasumitra, p. 16; Paramārtha dans P. DEMIÉVILLE, *L'origine des sectes*, MCB, I, 1931, p. 23, 59-62; Bhavya dans WALLESER, *Sekten*, p. 81; Yi tsing, tr. TAKAKUSU, p. 20), les Dharmagupta, par l'intermédiaire des Mahīśāsaka, descendent en ligne directe de l'ancien bouddhisme des Sthavira, dont les écritures pâlies sont censées représenter les traditions authentiques. La similitude entre les écritures pâlies et celles des Dharmagupta s'explique donc tout naturellement : elle a déjà été constatée pour le Vinaya (cf. E. WALDSCHMIDT, *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins*, Leipzig, 1926, p. 187; PRZYLUSKI, *Concile*, p. 314-315).

[au sol] avec un cent de clous; cinq cents charrues la labourent[1]. Alors le Buddha dit ces stances :

158 a A la naissance de l'homme,
Une hache est déposée dans sa bouche,
Avec laquelle il se coupe lui-même,
Lorsqu'il prononce de mauvaises paroles[2].

Lorsqu'il loue celui qui mérite le blâme,
Lorsqu'il blâme celui qui mérite des louanges,
Il accumule les fautes par la bouche
Et ne verra jamais le bonheur[3].

Celui qui commet le mal en pensée et en parole
Tombe dans l'enfer Nirarbuda.
Durant cent mille existences,
Il subit des douleurs empoisonnées.

S'il renaît dans l'Arbuda,
C'est durant trente-six,
Plus encore cinq existences,
Qu'il subira le poison des douleurs[4].

1 Cf. T 125, k. 12, p. 603 b 25 : « Cent bœufs lui labouraient la langue »; et Suttanipāta, v. 673 b-c : *jivhaṃ baḷisena gahetvā, ārajayārajayā vihananti.*

2 Saṃyutta, I, p. 149, 152; Aṅguttara, V, p. 171, 174; Suttanipāta, v. 657; Nettipakaraṇa, p. 132 :

Purisassa hi jātassa
kuṭhārī jāyate mukhe,
yāya chindati attānaṃ
bālo dubbhāsitaṃ bhaṇaṃ.

3 Saṃyutta, I, p. 149, 152; Aṅguttara, II, p. 3; V, p. 171, 174; Suttanipāta, v. 658; Nettip., p. 132.

Yo nindiyaṃ pasaṃsati,
taṃ vā nindati yo pasaṃsiyo,
vicināti mukhena so kaliṃ,
kalinā tena sukhaṃ na vindati.

4 Saṃyutta, I, p. 149, 152; Aṅguttara, II, p. 3; V, p. 171, 174; Suttanipātā, v. 660, Nettip., p. 132.

Sataṃ sahassānaṃ Nirabbudānaṃ,
chattiṃsa ca pañca ca Abbudāni,
yaṃ ariyagarahī nirayaṃ upeti
vācaṃ manañ ca paṇidhāya pāpakam,

L'esprit fixé sur des vues fausses,
Il combat les paroles des saints.
Tel un bambou brisant sa propre forme
Dès qu'il a produit son fruit[1].

Si donc, en nourrissant sciemment (*saṃcintya*) des soupçons diffamatoires, on en arrive à se persuader soi-même (*niścaya*), il y a quand même mensonge. Et le menteur va jusqu'à ne plus ajouter foi aux paroles du Buddha (*buddhavacana*) ; il subira le châtiment que nous avons dit. C'est pourquoi il ne faut pas mentir.

[*Exhortations à Rāhula*] [2].

En outre, lorsque *Lo heou lo* (Rāhula), le fils du Buddha, était dans son jeune âge, il manquait de circonspection dans ses paroles.

1 L'histoire de Kokālika a une suite, rapportée en ces termes par le Tseng yi a han, T 125, k. 12, p. 603 b 19 sq. : Alors Maudgalyāyana dit au Bhagavat : « Je voudrais me rendre dans cet enfer pour convertir cet homme ». Le Bhagavat répondit : « Maudgalyāyana, il ne faut pas y aller ». Maudgalyāyana dit encore une fois au Bhagavat : « Je voudrais me rendre dans cet enfer pour convertir cet homme ». Alors le Bhagavat garda le silence et ne s'y opposa plus. Aussitôt, le vénérable Maudgalyāyana, aussi rapidement qu'un homme fort courbe le bras (*seyyathāpi nāma balavā puriso bāhaṃ pasāreyya*), quitta Śrāvastī et arriva dans le grand Padmaniraya. A ce moment, le bhikṣu Kokālika était en train de brûler, et une centaine de bœufs lui labouraient la langue. Maudgalyāyana, assis dans les airs, les jambes croisées (*paryaṅkam ābhujya*), claqua des doigts pour s'adresser au bhikṣu. Le bhikṣu le regarda et lui demanda : « Qui es-tu ? » Maudgalyāyana répondit : « Kokālika, je suis un disciple du buddha Śākyamuni; je m'appelle Maudgalyāyana, de la famille Kolita ». Aussitôt le bhikṣu, regardant Maudgalyāyana, lui cracha cette insulte : « Maintenant que je suis tombé dans cette destinée mauvaise, ne pourrai-je seulement éviter ta présence ? ». A peine eut-il prononcé cette parole que mille bœufs lui labourèrent la langue. A cette vue, Maudgalyāyana redoubla de tristesse et éprouva du remords. Il disparut et retourna à Śrāvastī auprès du Bhagavat; ayant salué de la tête les pieds du Buddha, il se tint de côté. Alors Maudgalyāyana raconta cette histoire au Bhagavat et celui-ci lui dit : « Je t'avais bien dit qu'il ne fallait pas aller là voir ce méchant homme ».

2 Dans son édit rupestre de Calcutta-Bairāṭ (HULTZSCH, *Inscr. of Aśoka*, p. 172-174), Aśoka se hasarde à « indiquer ce qui, dans les Écritures, contribuera surtout à assurer la longue durée du Dharma ». Il recommande sept textes sacrés parmi lesquels (nº 7) : « le sermon à Rāhula sur le mensonge prononcé par le Bienheureux Buddha » (*Lāghulovāde musāvādaṃ adhigichya bhagavatā Budhena bhāsite*).

Le présent passage du Mppś répond parfaitement à cette définition, mieux

[Quand le Buddha était présent] et qu'on venait demander à Rāhula : « Le Bhagavat est-il là ? », il répondait par gaminerie : « Il n'est pas là ». Quand le Buddha était absent et qu'on demandait à Rāhula : « Le Bhagavat est-il là ? », il répondait par gaminerie :

encore que l'*Ambalaṭṭhikā-Rāhulovādasuttam* (Majjhima, n° 61) avec lequel le « sermon sur le mensonge » a été identifié, dès 1879, par H. OLDENBERG, dans son édition du Vinaya Piṭaka, p. XL, n. 1 : Le Buddha se rend à Ambalaṭṭhika auprès de son fils et se lave les pieds devant lui. Alors le Bienheureux versa un mince filet d'eau dans son bassin (*parittaṃ udakāvasesaṃ udakādhāne ṭhapetvā*) et dit à Rāhula : « Vois-tu ce mince filet d'eau ? Ainsi mince est la religion de ceux qui n'ont pas honte d'un mensonge délibéré (*evaṃ parittaṃ tesaṃ sāmaññaṃ yesaṃ na -tthi sampajānamusāvāde lajjā*). — Puis il déversa un mince filet d'eau (*taṃ parittaṃ udakāvasesaṃ chaḍḍetvā*) et dit : « Vois-tu ce mince filet d'eau déversé ? Ainsi déversée est la religion de ceux qui n'ont pas honte d'un mensonge délibéré ». — Puis il renversa le bassin (*udakādhānaṃ nikujjitvā*) et dit : « Vois-tu ce bassin renversé ? Ainsi renversée est la religion de ceux qui n'ont pas honte d'un mensonge délibéré ». — Enfin, il redressa le bassin (*udakādhānaṃ ukkujjitvā*) et dit : « Vois-tu ce bassin vide et désempli (*rittaṃ tucchaṃ*) ? Ainsi vide et désemplie est la religion de ceux qui n'ont pas honte d'un mensonge délibéré ».

Après cette courte introduction sur le mensonge, le Buddha, par les comparaisons de l'éléphant dans la bataille et du miroir, enseigne à son fils à examiner ses pensées, ses paroles et ses actions, à s'exercer jour et nuit dans les bons Dharma et à purifier tous ses actes.

L'*Ambalaṭṭhikā-Rāhulovāda* a son correspondant chinois dans le Tchong a han, T 26, n° 14, k. 3, p. 436 a-437 b, dont S. LÉVI a donné une traduction dans ses *Notes sur diverses inscriptions de Piyadasi*, JA, mai-juin 1896, p. 475-485. Les deux recensions sont identiques pour l'essentiel. Comme l'a remarqué E. SENART, *Les inscriptions de Piyadasi*, II, Paris, 1886, p. 206 : « Le sūtra n'a pas à vrai dire le mensonge pour sujet unique, mais plutôt pour point de départ »; on pourrait ajouter que les exhortations sur le mensonge, qui forment l'entrée en matière, sont noyées dans la masse du sūtra.

Mais la comparaison entre le Majjhima, n° 61, et le Tchong a han, n° 14, n'épuise pas le problème : les « Exhortations à Rāhula » sur le sujet qui nous occupe se retrouvent encore dans deux textes chinois qui n'ont pas encore été examinés jusqu'ici : il s'agit de deux versions du *Dharmapada* : le Tch'ou yao king, T 212, k. 11, p. 668 a, et le Fa kiu p'i yu king, T 211, k. 3, p. 599 c-600 a. Là aussi le Buddha manipule son bassin pour endoctriner son fils, mais, tandis que le T 212 a sensiblement la même portée que le *Rāhulovāda* du Majjhima, le T 211 ne contient aucune condamnation formelle du mensonge :

« Lorsque Rāhula lui eut lavé les pieds, le Buddha lui dit : Vois-tu, dans ce « bassin, l'eau qui a servi à me laver les pieds ? — Rāhula répondit qu'il « la voyait. — Le Buddha reprit : Peut-on se servir encore de cette eau pour « boire ou se laver ? — Rāhula répondit : Cette eau ne peut plus servir. « Pourquoi ? Bien que cette eau fût originairement pure, elle a été souillée

« Le Buddha est là ». Certaines personnes rapportèrent la chose au Buddha, et celui-ci dit à Rāhula : « Va chercher de l'eau avec un bassin (*udakādhāna*) et lave-moi les pieds ». — Lorsque Rāhula lui eût lavé les pieds, le Buddha lui dit : « Bouche ce bassin (*chanda tam udakādhānam*) ». Suivant cet ordre, Rāhula boucha le bassin. Le Buddha lui dit : « Verses-y de l'eau ». Lorsque Rāhula y eût versé de l'eau, il lui demanda : « L'eau y a-t-elle pénétré ? » — Rāhula répondit : « Elle n'y a pas pénétré ». — Le Buddha déclara alors à Rāhula : « Chez ceux qui n'en ont pas honte (*lajjā*), le mensonge (*mṛṣāvāda*) bouche l'esprit, et les éléments du Chemin (*mārgadharma*) n'y pénètrent point ». Il en va de même ici.

***

Comme le Buddha l'a dit, le mensonge a dix châtiments [1]. Quels sont ces dix ?

1. La bouche a une haleine fétide.

« par le lavement des pieds; c'est pourquoi elle ne peut plus servir. — Le « Buddha dit à Rāhula : Il en va de même pour toi. Bien que tu sois mon « fils, et le petit fils du roi [Śuddhodana], bien que tu aies renoncé aux « plaisirs du monde pour devenir religieux (*śramaṇa*), tu ne t'appliques pas « énergiquement à maintenir ton corps et à garder ta bouche; les souillures « du triple poison (*triviṣa*) te remplissent et t'enlacent; comme cette eau, « tu ne sers plus à rien ».

Il résulte de tout ceci que le sujet fondamental de l'*Ambalaṭṭhikā-Rāhulovāda* est la réflexion que le religieux doit apporter dans tous ses actes, corporels, vocaux ou mentaux (*paccavekkhitvā kāyena vācāya manasā kammaṃ kattabbaṃ*). Entre mille autres choses, ce sérieux lui fera éviter le mensonge; mais ce n'est là qu'un détail que certaines recensions négligent complètement.

Dans ces conditions, peut-on raisonnablement prétendre qu'en recommandant aux religieux et aux laïcs des deux sexes d'étudier et de méditer le « Sermon à Rāhula sur le mensonge », l'empereur Aśoka ait eu en vue l'*Ambalaṭṭhikā-Rāhulovāda* ? Dira-t-on, avec WINTERNITZ, *History of Indian Literature*, 2e ed., Calcutta, 1933, p. 607, qu'en précisant « sur le mensonge » (*musāvādam adhigichya*), Aśoka entend opposer le Majjhima n° 61 au Majjhima n° 62 (qui porte aussi le titre de *Rāhulovāda*) et que, par conséquent, Aśoka « must have known both texts » ? C'est ce dont nous laissons le lecteur juge.

Par contre, les exhortations à Rāhula rapportées ici par le Mppś roulent *expressément et exclusivement* sur le mensonge et répondent parfaitement au sommaire de Bairāṭ.

1 Nandikasūtra, dans FEER, *Extraits*, p. 246; T 81, p. 899 b 23-26.

2. Les bonnes divinités s'écartent du menteur; les Amanuṣya le prennent pour messager.

3. Même s'il dit la vérité (*satyavāc*), les hommes ne le croient plus.

4. Il ne participe jamais aux conseils des sages.

5. Il essuie toujours des critiques (*abhyākhyāna*), et sa mauvaise réputation se répand partout sous les cieux.

6. Les hommes ne le respectent point et, même s'il exerce une autorité, les hommes ne lui obéissent point.

7. Il est toujours rempli de tristesse (*daurmanasya*).

8. Il plante les causes et conditions karmiques [qui lui vaudront] d'être critiqué.

9. A la dissolution du corps (*kāyasya bhedāt*), au terme de la vie (*jīvitaparyavasāne*), il tombera dans les enfers (*niraya*).

10. S'il renaît parmi les hommes, il subira toujours la critique.

Ne pas commettre tous ces mensonges, c'est « s'abstenir du mensonge » (*mṛṣāvādavirati*), et cela s'appelle : la bonne discipline de la voix (*vāksaṃvara*).

V. S'abstenir de vin [1].

1. *Diverses sortes de boissons.*

« Ne pas boire de vin » (*madyavirati*). — Il y a trois sortes de vins : 1. le vin de céréales (*surā*), 2. le vin de fruits (*phalamadya*), 3. le vin d'herbes (*oṣadhimadya*).

Le vin de fruits. — Les raisins (*drākṣā*), les baies de l'arbre *A li tcha* (*ariṣṭaka*) et autres fruits du même genre donnent du vin de fruits.

158 b Le vin d'herbes. — Toute herbe mélangée à de la farine de riz

[1] La formule classique (p. ex. Aṅguttara, IV, p. 248; Mahāvyut., nº 8505) est : *surāmaireyamadyapramādasthānavirati*, c'est-à-dire renoncer à la boisson fermentée de riz (*surā*) et à la boisson fermentée d'ingrédients (*maireya*), quand elles sont encore ènivrantes (*madya*), parce qu'elles sont la cause de toutes les défaillances (*pramādasthāna*); cf. Kośa, IV, p. 85-86.

Le Mppś distingue trois sortes de boissons ènivrantes :

a. Le vin de céréales, en sanskrit *sūra*, en tibétain *ḥbruḥi chaṅ* (Mahāvyut., nº 8505), est, proprement, la boisson fermentée de riz (*annāsava*), l'arack.

b. Le vin de fruits, extrait des raisins (*drākṣā*) ou des baies de l'arbre savonnier (*ariṣṭaka*).

c. La boisson ènivrante due à l'utilisation d'un ferment quelconque, comme le jus de la canne à sucre (*ikṣurasa*).

(lire *mi mien* = *saktu*) ou à du jus de canne à sucre (*ikṣurasa*) peut se transformer et devenir du vin. De même, le vin tiré du lait (*kṣīra*) des animaux à sabots : tout lait fermenté peut donner du vin.

En résumé (*samāsataḥ*), les liqueurs, sèches ou humides, claires ou troubles, qui sont causes, pour l'esprit humain, d'excitations (*kampana*) ou de défaillances (*pramāda*), sont nommées vin. Il ne faut pas les boire, et c'est ce qu'on appelle s'abstenir de vin (*madyavirati*).

Question. — Le vin peut combattre le froid (*śīta*), fortifier le corps (*kāya*) et réjouir l'esprit (*citta*). Pourquoi ne pas en boire ?

Réponse. — Les avantages (*hita*) que le vin présente pour le corps sont fort rares, mais les ravages (*upaghāta*) qu'il exerce sont très nombreux. C'est pourquoi il ne faut pas en boire. Le vin est pareil à une excellente nourriture à laquelle on aurait mêlé des poisons (*viṣa*). Quels sont ces poisons ?

2. *Inconvénients de la boisson.*

Comme le Buddha l'a dit à l'upāsaka *Nan t'i kia* (Nandika), le vin a trente-cinq inconvénients [1]. Quels sont ces trente-cinq ?

1. Dans l'existence présente (*iha*), les richesses (*vasu*) s'épuisent. Pourquoi ? Quand on boit du vin et qu'on s'enivre, l'esprit perd toute modération (*mātra*), et on dépense sans compter.

2. La boisson est la porte de toutes les maladies (*sarvavyādhidvāra*).

3. Elle est une source de querelles et de disputes (*vigrahavivādamūla*).

4. L'homme ivre n'a pas honte de se montrer nu (*nagna*).

5. Il a mauvais nom, mauvaise réputation, et n'est point respecté par les hommes.

6. La boisson ruine le savoir.

7. Le buveur n'obtient pas les biens qu'il devrait obtenir, et perd ceux qu'il a déjà obtenus.

8. Il raconte aux hommes tous ses secrets (*guhya*).

9. Il manque toutes sortes d'affaires et ne réalise rien.

10. L'ivresse est une source de chagrin (*śokamūla*). Pourquoi ? L'ivresse comporte beaucoup de manquements (*hāni*) et, quand on

[1] Cf. Nandikasūtra, dans Feer, *Extraits*, p. 247; T 81, p. 899 b 26-c 12.

se réveille, c'est la honte (*hrī*), la confusion (*apatrāpya*), la tristesse (*daurmanasya*) et le chagrin (*śoka*).

11. Les forces physiques (*kāyabala*) diminuent progressivement.
12. La beauté (*rūpa*) s'altère.
13. Le buveur ne sait plus respecter son père.
14. Il ne sait plus respecter sa mère.
15. Il ne respecte plus les religieux (*śramaṇa*).
16. Il ne respecte plus les brâhmanes.
17. Il ne respecte plus ses oncles ni les personnes âgées. Pourquoi ? Parce que, dans le chagrin et le trouble de l'ivresse, il ne fait plus de distinctions.
18. Il n'honore plus le Buddha.
19. Il ne respecte plus la Loi (*dharma*).
20. Il ne respecte plus la Communauté (*saṃgha*).
21. Il est mêlé aux cabales des mauvaises gens (*durjana*).
22. Il s'éloigne du beau (*bhadra*) et du bien (*kuśala*).
23. Il devient un individu sans moralité (*duḥśilapuruṣa*).
24. Il n'a ni honte (*hrī*) ni confusion (*apatrāpya*).
25. Il ne garde plus ses six organes des sens.
26. Il se laisse aller (lire *tsong ki* : 120 et 11, 49) et se néglige (*pramāda*).
27. Il est haï des hommes; on n'a pas de plaisir à le voir.
28. Il est rejeté par les gens sérieux, ses parents (*jñāti*) et ses amis (*mitra*).
29. Il cultive les mauvais dharma (*akuśaladharma*).
30. Il abandonne les bons dharma (*kuśaladharma*).
31. Il ne jouit pas de la confiance (*prasāda*) des gens intelligents (*medhāvin*) et instruits (*paṇḍita*). Pourquoi ? A cause des défaillances (*pramāda*) dues au vin.
32. Il s'éloigne du Nirvāṇa.
33. Il plante les causes et conditions (*hetupratyaya*) qui déterminent la folie (*unmāda*).
34. A la destruction du corps (*kāyabheda*), à la fin de la vie (*jīvitaparyavasāna*), il tombe dans les mauvaises destinées (*durgati*), en enfer (*niraya*).

158 c 35. S'il obtient de renaître en tant qu'homme, il sera toujours fou (*unmatta*).

Tels sont les divers défauts de la boisson. C'est pourquoi on ne boit point. Des stances disent :

Le vin perd l'intelligence (*buddhi*),
La beauté (*rūpa*) s'altère et se ruine,
L'esprit est agité et troublé,
La pudeur (*hrī*) accuse une diminution.

Le vin ruine la mémoire (*smṛti*) et excite la colère [(*krodha*),
Il ruine la joie (*muditā*) et brise les familles.
Ce qu'on appelle « boire »
Est, en vérité, prendre le poison de la mort (*mṛtyuviṣa*).

On s'irrite, alors qu'il ne faudrait pas s'irriter,
On rit, alors qu'il ne faudrait pas rire,
On pleure, alors qu'il ne faudrait pas pleurer,
On frappe, alors qu'il ne faudrait pas frapper.

On parle, alors qu'il ne faudrait pas parler.
On ne se distingue en rien d'un fou.
Le vin enlève toutes les bonnes qualités (*guṇa*).
L'homme qui se respecte ne boit pas.

DEUXIÈME PARTIE :

LA MORALITÉ D'ENGAGEMENT (SAMĀDĀNAŚĪLA).

I. Moralité du laïc ou avadātavasana [1].

§ 1. — La quintuple moralité de l'upāsaka.

1. *Le Pañcaśīla.*

S'abstenir des quatre péchés (*āpatti*), [meurtre, vol, amour défendu, usage des boissons enivrantes], constitue la bonne discipline

[1] Sur l'upāsaka, le texte capital est le *Mahānāmasūtra* (Aṅguttara, IV, p. 220-222; Saṃyutta, V, p. 395; Tsa a han, T 99, nº 927, 928, k. 33, p. 236 b-c), largement cité par Buddhaghosa, dans Sumaṅgala, I, p. 235; par le Kośa, IV, p. 70, et la Kośavyākhyā, p. 376-377. — Il est question, dans tous les manuels, du rôle important joué par les Upāsaka dans la communauté bouddhique; signalons plus particulièrement deux études de L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Notes sur le chemin du Nirvāṇa, § 3. — Les fidèles laïcs ou Upāsaka*, BCLS, 1925, nº 1, p. 15-34; *Buddhism*, dans Legacy of India, Oxford, 1937, p. 165-170.

corporelle (*kāyakuśalasaṃvara*) ; s'abstenir du mensonge (*mṛṣāvāda*) constitue la bonne discipline vocale (*vākkuśalasaṃvara*) ; le tout est nommé : Discipline de la quintuple moralité caractérisant l'adepte laïc (*Upāsakapañcaśīlasaṃvara*).

Question. — Si l'octuple discipline (*aṣṭavidhasaṃvara*) et les moyens d'existence purs (*pariśuddhājīva*) constituent la moralité (cf. p. 771), pourquoi l'upāsaka, dans sa discipline vocale (*vāksaṃvara*), n'est-il pas astreint à la triple discipline [qui interdit la médisance, la parole injurieuse et la parole inconsidérée, cf. p. 771] et n'est-il pas astreint aux moyens d'existence purs (*pariśuddhājīva*) ?

Réponse. — 1. Les laïcs (*avadātavasana*) résidant à la maison (*gṛhastha*), qui jouissent des plaisirs du monde (*lokasukha*) et cultivent à la fois la richesse (*vitta*) et les vertus (*guṇa*), sont incapables d'exercer complètement les lois de la moralité (*śīladharma*) ; c'est pourquoi le Buddha leur fait observer cinq défenses [seulement].

2. En outre, parmi les quatre péchés de la voix (*caturvidhavākkarman*), [mensonge, médisance, parole injurieuse et parole inconsidérée], le mensonge est le plus grave (*gariṣṭha*).

3. En outre, le mensonge est [toujours] raffiné (*kou tso* = saṃskṛta) par la décision [perverse] (*cittotpāda*) [dont il provient] ; les autres [péchés de la voix], tantôt sont raffinés, tantôt ne sont pas raffinés.

4. En outre, il suffit de mentionner le mensonge, pour inclure par le fait même les trois autres [péchés de la voix].

5. En outre, parmi tous les bons Dharma (*kuśaladharma*), la vérité (*satya*) occupe la première place. Dire des paroles véridiques (*satyavāk*), c'est observer *in globo* les quatre sortes de paroles correctes (*samyagvāk*).

6. Enfin, les laïcs (*avadātavasana*) résidant dans le monde sont appelés officiellement à s'occuper d'affaires de famille et à donner des ordres; c'est pourquoi il est difficile pour eux d'observer la règle [interdisant de prononcer] des paroles injurieuses (*pāruṣyavāda*). Mais le mensonge, faute grave de par son raffinement, ne peut jamais être commis.

2. *Les cinq sortes d'upāsaka* [1].

Il y a cinq manières de prendre (*samādāna*) ces cinq défenses (*śīla*) ; ce qui fait cinq sortes d'Upāsaka : 1. Upāsaka de pratique unique (*ekadeśakārin*), 2. Upāsaka de pratique limitée (*pradeśakārin*), 3. Upāsaka de pratique développée (*yadbhūyaskārin*), 4. Upāsaka de pratique complète (*paripūrṇakārin*), 5. Upāsaka qui a renoncé à l'amour (*samucchinnarāga*).

1. L'*ekadeśakārin*, parmi les cinq défenses (*pañcaśīla*), n'en prend (*samādadāti*) qu'une seule, et ne s'engage pas à observer les quatre autres.

2. Le *pradeśakārin* prend tantôt deux, tantôt trois défenses.

3. Le *yadbhūyaskārin* prend quatre défenses.

4. Le *paripūrṇakārin* prend toutes les cinq défenses.

5. Le *samucchinnarāga* est celui qui, après avoir pris les cinq défenses, fait encore, en présence d'un maître (*ācārya*), le serment (*praṇidhāna*) suivant : « Moi, je ne ferai plus l'amour avec ma propre femme ».

Telles sont les cinq moralités (*pañcaśīla*).

3. *La récompense de l'upāsaka.*

Selon des stances bouddhiques (*buddhagāthā*) :

Ne pas tuer, ne pas voler, 159 a
S'abstenir de l'amour défendu,
Dire la vérité, ne pas boire de vin,
Vivre correctement (*samyagājīva*) constitue la pensée [pure.

1 Cette distinction est tirée du *Mahānāmasūtra* dans sa recension en sanskrit : cf. Kośa, IV, p. 73; Kośavyākhyā, p. 377 :

Iha Mahānāmann upāsakaḥ prāṇātipātaṃ prahāya prāṇātipātāt prativirato bhavati; iyatā Mahānāmann upāsakaḥ śikṣāyām ekadeśakārī bhavati vistareṇa dvābhyāṃ śikṣāpadābhyāṃ prativirataḥ pradeśakārī bhavati. tribhyaḥ prativirataḥ caturbhyo vā yadbhūyaskārī bhavati. pañcabhyaḥ prativirataḥ paripūrṇakārī bhavatīty etad visarjanaṃ suṣṭhu na yujyate. — Même distinction dans Mahāvyutpatti, nº 1609-1613.

Selon le Mppś, il semble bien que certains upāsaka faisaient un choix parmi les cinq règles qui constituent la discipline de l'upāsaka, et ne s'engageaient qu'à observer une, deux, trois ou quatre règles. En ce cas, on peut se demander s'il méritent encore le nom d'upāsaka. Selon le Kośa, IV, p. 73, tout upāsaka s'engage à observer les cinq règles, mais peut en transgresser l'une ou l'autre dans la suite, et c'est ce manquement qui appelle la distinction entre les diverses classes d'upāsaka.

Celui qui pratique cela,
Dans les deux existences, écarte la tristesse et la crainte,
Le mérite de la moralité (*śīlapuṇya*) s'attache à sa
[personne,
Il est toujours en compagnie des dieux et des hommes.

Dans le monde, il faut six saisons[1] pour que les fleurs
Développent leurs brillantes couleurs.
Mais, de ces fleurs d'une année,
Au ciel, on est pourvu en un seul jour.

L'arbre céleste[2] produit spontanément
Des fleurs, des guirlandes (*mālya*) et des colliers (*keyūra*).
Les fleurs rouges sont pareilles à l'éclat de la lampe
[(*dīpajvāla*),
Toutes les couleurs y sont entremêlées.

Les vêtements célestes y sont en quantité immense,
Leurs couleurs présentent telle et telle variété.
Leur fraîche blancheur éblouit le soleil,
Ils sont légers, et [leur trame] serrée est sans intervalle.

Leurs ors font pâlir les broderies,
L'ornementation semble une vapeur :
Ces vêtements merveilleux
Proviennent tous de l'arbre céleste.

Perles (*maṇi*) brillantes, pendants d'oreille,
Anneaux précieux pour orner les mains et les pieds,
A volonté, tous les objets désirables
Sont extraits de l'arbre céleste.

Des lotus d'or (*suvarṇapadma*), à la tige (*daṇḍa*) de
[vaiḍūrya,
Aux étamines de diamant (*vajra*),
Tendres et fragiles, au parfum pénétrant,
Sont produits par des étangs célestes.

[1] L'année indienne est divisée en deux, trois, cinq ou six saisons (*ayana*). Les six saisons sont déjà connues des Brāhmaṇa; en commençant par le printemps, ce sont : *vasanta, grīṣma, varṣā, śarad, hemanta et śiśira*. Voir G. THIBAUT, *Astrologie, Astronomie und Mathematik*, Strassburg, 1899, p. 10-11; Yi tsing, tr. TAKAKUSU, p. 102.

[2] Il s'agit du Pārijātaka.

Des guitares *K'in che, Tcheng* et *K'oung heou*[1],
Serties des sept joyaux (*saptaratna*),
Instruments merveilleux, aux sons purs,
Proviennent toutes de l'arbre céleste.

L'arbre *Po li tche tou* (Pārijātaka)[2],
Roi de tous les arbres célestes,
Se trouve dans le jardin *Houan hi* (Nandanārāma),
A nul autre pareil.

Observer la moralité, c'est labourer le champ
Où pousse l'arbre céleste.
L'aliment céleste à la saveur de l'ambroisie
[(*amṛtarasa*) ;
Le prendre, c'est chasser la faim et la soif.

Les femmes célestes (*apsaras*) n'ont point d'eunuques
[pour les garder,
Elles sont exemptes des ennuis de la grossesse[3].
[Avec elles] le plaisir et la débauche [n'ont que des]
[joies.
Après un repas, on n'a pas l'ennui d'aller à la selle.

[1] Guitares chinoises ayant respectivement cinq, douze et vingt-trois cordes (cf. F.S. COUVREUR, *Dictionnaire classique de la langue chinoise*, Sien-Hsien, 1930, p. 584 a, 680 b, 680 a). Mais Kumārajīva semble avoir été trop précis dans sa traduction, et les instruments de musique utilisés par les Hindous à cette époque étaient sans doute plus simples : voir C. MARCEL DUBOIS, *Notes sur les instruments de musique figurés dans l'art plastique de l'Inde ancienne*, RAA, XI, p. 36-49.

[2] Le Pārijātaka (en pâli, *păricchattaka*) est un magnolia (*kovidāra*) qui pousse dans le Nandanavana des dieux Trāyastriṃśa; ses racines plongent à cinquante *yojana*, il est haut de cent *yojana*, et son feuillage s'étend sur cinquante *yojana*; c'est le lieu par excellence des plaisirs et de l'amour. En sanskrit, à coté de *pārijātaka*, on trouve la leçon *pāriyātraka* (cf. Divyāvadāna, p. 194, 195, 219). Voici quelques références sur cet arbre mythique : Vinaya, I, p. 30; Aṅguttara, IV, p. 117; Jātaka, I, p. 40, 202; II, p. 20; VI, p. 265, 278; Dhammapadaṭṭha, I, p. 273; Atthasālinī, p. 298; Visuddhimagga, p. 206; Kośa, III, p. 162; Cosmogonie du Dīrgha (T 1, p. 115 c, 131 c; T 23, p. 278 a, 295 a; T 24, p. 311 c, 342 a; T 25, p. 366, 397); Ting cheng wang yin yuan king, T 165, k. 3, p. 398 b; Tsie wa nang fa t'ien tseu king, T 595, p. 129 b.

[3] En effet, tous les dieux sont « apparitionnels » (*upapāduka*); voir Kośa, III, p. 27, 165.

Celui qui observe la moralité, concentrant sans cesse sa [pensée,
Peut renaître dans la terre (*bhūmi*) de son choix.
Il est exempt d'embarras et d'ennuis,
Et jouira toujours des quatre félicités.

Avec les dieux, il jouit de la souveraineté (*aiśvarya*);
La tristesse et la douleur ne naissent plus pour lui.
Les objets de ses désirs se présentent à sa guise,
La lumière de son corps illumine les ténèbres.

Tous ces bonheurs variés
Résultent du don et de la moralité.
159 b Qui veut obtenir une telle récompense
Doit s'efforcer avec zèle.

Question. — Il s'agit ici de la vertu de moralité (*śīlapāramitā*) par laquelle on devient Buddha; pourquoi alors vanter le bonheur céleste (*divyasukha*) [qui récompense la moralité tout court] ?

Réponse. — Le Buddha a dit : « Trois choses (*vastu*) portent nécessairement et infailliblement un fruit de rétribution (*vipākaphala*) : par le don (*dāna*), on obtient de grandes richesses (*mahādhanya*); par la moralité (*śīla*), on renaît en de bons endroits; par la méditation (*bhāvanā*), on obtient la délivrance (*vimokṣa*) » [1]. Quand on se borne à pratiquer la moralité, on renaît en de bons endroits; quand la méditation (*bhāvanā*), la sagesse (*prajñā*) et la bienveillance-pitié (*maitrīkaruṇā*) sont réunies, on obtient le Chemin du triple Véhicule (*yānatrayamārga*). Ici, on se borne à faire l'éloge de la moralité [qui assure], dans l'existence présente, vertu (*guṇa*), science (*bāhuśrutya*) et bonheur (*sukha*) et, dans l'existence future, une récompense pareille à celle qui a été célébrée dans les stances [précédentes]. De même qu'on enduit de sucre un médicament amer pour que le petit enfant puisse l'avaler, ainsi on vante d'abord les vertus de la moralité, pour que l'homme puisse l'observer; quand il aura observé la moralité, il prendra la grande résolution (*mahāpraṇidhāna*) d'arriver à l'état de Buddha. C'est ainsi que la moralité (*śīla*) engendre la vertu de moralité (*śīlapāramitā*).

1 *Dāna*, *śīla* et *bhāvanā* constituent les trois actions méritoires (*puṇyakriyāvastu*) étudiées dans Dīgha, III, p. 218; Aṅguttara, IV, p. 241; Itivuttaka, p. 51; Nettipakaraṇa, p. 50, 128; Kośa, IV, p. 231.

En outre, tous les hommes s'attachent au bonheur (*sukha*). Parmi tous les bonheurs mondains (*laukikasukha*), le ciel (*svarga*) est le plus grand. Si l'homme entend parler des multiples félicités du ciel, il pourra s'engager à observer la moralité. Puis, quand il entendra parler de l'impermanence du ciel (*svargānityatā*), il en concevra du dégoût (*nirveda*) et pourra rechercher la délivrance (*vimokṣa*). Enfin, quand il entendra parler des infinies vertus (*apramāṇaguṇa*) des Buddha, il concevra de la bienveillance (*maitrī*) et de la pitié (*karuṇā*) et, se fondant sur la vertu de moralité (*śīlapāramitā*), il parviendra à l'état de Buddha. C'est pourquoi il n'y a pas de faute à parler ici de la récompense de la moralité.

§ 2. — L'octuple moralité de l'upavāsastha [1].

Question. — Pour le laïc (*avadātavasana*) habitant la maison (*gṛhastha*), n'y a-t-il que la quintuple moralité [de l'Upāsaka], ou y a-t-il encore d'autres règles ?

1 En védique, l'*upavasatha* est le jour de préparation qui précède le sacrifice du Soma. Le terme a passé dans le bouddhisme, non sans subir quelques transformations : en pāli, *uposatha*; en sanskrit *upoṣadha* (Mahāvastu, I, p. 255, l. 13; II, p. 177, l. 20; III, p. 97, l. 20; III, p. 98, l. 2; Avadānakalpalatā, VI, v. 76, p. 197), et, plus fréquemment, *poṣadha* (Lalitavistara, p. 25, 41, 55, 76; Divyāvadāna, p. 116, l. 21; 121, l. 18; Mahāvyutpatti, n° 9101, 9287). En prākrit jaina, on a *posaha*. De là, la traduction tibétaine traditionnelle *gso-sbyoṅ* « qui nourrit (gso = poṣa) les mérites, et qui lave (sbyoṅ = dhav) les péchés ». Celui qui pratique l'*upavāsa* se dit *upoṣadhika* (Mahāvastu, I, p. 205, l. 7; II, p. 8, l. 20), *poṣadhika* (Mahāvyutpatti, n° 8726), *poṣadhoṣita* (Divyāvadāna, p. 118, l. 27), ou *upavāsastha* (Kośa, IV, p. 44). Avec M. L. de La Vallée Poussin, j'adopte ici ce dernier terme.

Au premier temps du bouddhisme, le mot désignait le jour précédant les quartiers de la lune, à savoir les 1e, 8e, 15e et 23e nuits du mois lunaire, un jour sacré hebdomadaire ou sabbat. Ces jours furent utilisés par les anciennes communautés religieuses, antérieures au bouddhisme, pour exposer leurs doctrines (cf. Vinaya, I, p. 101). Les bouddhistes suivirent leur exemple, et, le quinzième jour de la quinzaine lunaire, ils tenaient un chapitre de l'ordre où ils exposaient la Loi (Vinaya, I, p. 102). Ils choisirent également l'un ou l'autre des jours d'*upavāsa* pour la récitation du Prātimokṣa. Durant les jours d'*upavāsa*, les adeptes laïcs (*avadātavasana*) s'engageaient souvent à pratiquer le jeûne et à observer certaines prescriptions. Cette pratique est appelée Moralité d'un jour-et-nuit (*rātridivasaśīla*) car elle est prise, pour 24 heures seulement, à raison de 4, 6 ou 15 jours par mois; elle est aussi nommée Octuple moralité (*aṣṭāṅgaśīla*), car le laïc s'engage à observer, outre le jeûne (*upavāsa*), huit autres interdictions.

Réponse. — Il y a encore la « Moralité d'un jour-et-nuit » (*rātridivasaśīla*). Si on l'observe durant les six jours de jeûne (*upavāsadivasa*) du mois, le mérite (*puṇya*) est immense (*apramāṇa*) [1]. Si on s'engage (*samādadāti*) à l'observer durant les douze mois [de l'année], du 1er jusqu'au 15 de chaque mois, le mérite est plus grand encore [2].

1. *La prise des vœux par l'Upavāsastha* [3].

Question. — Comment prend-on cette moralité d'un jour ?

Réponse. — Voici la règle pour prendre la moralité d'un jour :

Fléchissant le genou (*jānumaṇḍalaṃ pratiṣṭhāpya*) et joignant les mains (*añjaliṃ praṇamya*) [4], il faut s'exprimer comme il suit :

Moi, un tel (*amuka*), aujourd'hui, pour un jour et une nuit, je prends mon refuge dans le Buddha, je prends mon refuge dans la Loi, je prends mon refuge dans la Communauté. — Formule à répéter une deuxième et une troisième fois.

Moi, un tel, j'ai pris mon refuge dans le Buddha, j'ai pris mon refuge dans la Loi, j'ai pris mon refuge dans la Communauté. — Formule à répéter une deuxième et une troisième fois.

Aujourd'hui, d'un cœur sincère, moi, un tel, je confesse (*pratideśayāmi*) tout acte corporel mauvais, tout acte vocal mauvais, tout acte mental mauvais que, par désir (*rāga*), haine (*dveṣa*) ou sottise (*moha*), j'ai commis soit dans la vie présente, soit dans mes existences passées [1].

C'est de cette moralité laïque qu'il est question ici. Le texte principal est l'Aṅguttara, I, p. 205-215 (tr. WOODWARD, *Gradual Sayings*, I, p. 185-195), repris dans le Tseng yi a han, T 125, k. 16, p. 624 b-626 a. — Voir aussi P'i p'o cha, T 1545, k. 124, p. 647 b; Kośa, IV, p. 64-69.

[1] Le Mppś expliquera ci-dessous (p. 835) l'origine de ces jours de jeûne. Les quatre jours de jeûne sont le 8e et le 14e jour de la quinzaine noire (*kālapakṣa*), le 8e et le 15e de la quinzaine blanche (*śuklapakṣa*) : voir Yi tsing, tr. TAKAKUSU, p. 63, 188. Mais les textes comptent de préférence six jours de jeûne par mois : les 8e, 14e, 15e, 23e, 29e et 30e jours : cf. Hiuan tsang, tr. WATTERS, I, p. 304; CHAVANNES, *Contes*, I, p. 26, n. 2; P. DEMIÉVILLE, *Versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO, XXIV, 1924, p. 77.

[2] Tel fut l'*upoṣadha* d'un demi-mois de Bhagavat, dans Mahāvastu, III, p. 97. Ce jeûne prolongé est d'inspiration jaina.

[3] Le Mppś adopte ici le cérémonial en usage chez les Sarvāstivādin, cérémonial consigné dans le Che song kie mo pi k'ieou yao yong, T 1439, p. 496 b 3-20. Il comprend les rites suivants : 1. prise de refuge dans une position humble, 2. déclaration constatant qu'on a pris le refuge; 3. confession des péchés passés, 4. prise des huit vœux, 5. prise du jeûne, 6. formation de l'intention. — Voir le détail dans le texte, et comparer Kośa, IV, p. 65.

[4] Faute d'une attitude respectueuse, la discipline n'est pas produite. Le candidat doit se tenir accroupi (*utkuṭuka*) ou agenouillé, les mains jointes en *kapotaka* ou en *añjali* : Kośa, IV, p. 65.

Le corps pur, la bouche pure, et la pensée pure, je m'engage (*samādadāmi*) à observer l'octuple moralité (*aṣṭāṅgaśīla*) qui constitue l'Upavāsa [en langue des Ts'in : Séjour en commun] :

1. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, se sont abstenus de tuer les êtres vivants, ainsi, moi, un tel, pour un jour et nuit, je m'abstiendrai de tuer les êtres vivants.

2. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, se sont abstenus de voler, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, je m'abstiendrai de voler.

3. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, se sont abstenus de l'incontinence, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, je m'abstiendrai de l'incontinence.

4. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, se sont **159 c**
abstenus de mentir, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, je m'abstiendrai de mentir.

5. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, se sont abstenus de boire du vin, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, je m'abstiendrai de boire du vin.

6. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, ne se sont pas assis sur des sièges hauts et élevés, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, je ne m'assiérai pas sur des sièges hauts et élevés.

7. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, n'ont pas porté de guirlandes de fleurs, n'ont pas oint leur corps de parfum, n'ont pas porté d'habits parfumés, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, je ne porterai pas de guirlandes de fleurs, je n'oindrai pas mon corps de parfum et je ne porterai pas d'habits parfumés.

8. De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, n'ont pas chanté ni dansé, n'ont pas fait de musique et ne se sont pas rendus à des spectacles, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, je ne chanterai pas, je ne danserai pas, je ne ferai pas de musique et je n'irai pas à des spectacles [2].

[1] Voir aussi cette confession des péchés suivie d'une « déclaration de pureté » dans le Tseng yi a han, T 125, k. 16, p. 625 b.

[2] Ces huit vœux, sous une forme un peu différente, sont reproduits dans Aṅguttara, I, p. 211-212 (Tseng a han, T 125, k. 16, p. 625 b-c); Aṅguttara,

Après s'être engagé à l'octuple moralité (*aṣṭāṅgaśīla*), [il continue] :

De même que les Buddha, jusqu'à la fin de leur vie, n'ont plus

IV, p. 249-251 (Tseng yi a han, T 125, k. 38, p. 756 c); Aṅguttara, IV, p.

251; Aṅguttara, IV, p. 255-256 (Tchong a han, T 26, nº 202, k. 55, p. 770 b-c; Tchai king, T 87, p. 911 a-b; Yeou p'o yi to chö kia king, T 88, p. 912 b-c; Pa kouan tchai king, T 89, p. 913 a b). — Voici le texte pâli :

Yāvajīvaṃ arahanto pāṇātipātaṃ pahāya pāṇātipātā paṭiviratā nihitadaṇḍā nihitasatthā lajjī dayāpannā sabbapāṇabhūtahitānukampī viharanti, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ pāṇatipātaṃ pahāya pāṇatipātā paṭivirato nihitadaṇḍo nihitasattho lajjī dayāpanno sabbapāṇabhūtahitānukampī viharāmi. Iminā pi aṅgena arahataṃ anukaromi, uposatho ca me upavuttho bhavissati.

Yāvajīvaṃ arahanto adinnādānaṃ pahāya adinnādānā paṭiviratā dinnādāyī dinnapāṭikaṅkhī athenena sucibhūtena attanā viharanti, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ adinnādānaṃ pahāya adinnādānā paṭivirato dinnādāyī dinnapāṭikaṅkhī athenena sucibhūtena attanā viharāmi. Iminā pi aṅgena...

Yāvajīvaṃ arahanto abrahmacariyaṃ pahāya brahmacārī ārācārī viratā methunā gāmadhammā, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ abrahmacariyaṃ pahāya brahmacārī ārācārī virato methunā gāmadhammā. Iminā pi aṅgena...

Yāvajīvaṃ arahanto musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭiviratā saccavādī saccasandhā ṭhetā paccayikā avisaṃvādakā lokassa, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭivirato saccavādī saccasandho ṭheto paccayiko avisaṃvādako lokassa. Iminā pi aṅgena...

Yāvajīvaṃ arahanto surāmerayamajjapamādaṭṭhānaṃ pahāya surāmerayamajjapamādaṭṭhānā paṭiviratā, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ surāmerayamajjapamādaṭṭhānaṃ pahāya surāmerayamajjapamādaṭṭhānā paṭivirato. Iminā pi aṅgena...

Yāvajīvaṃ arahanto ekabhattikā rattūparatā viratā vikālabhojanā, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ ekabhattiko rattūparato virato vikālabhojanā. Iminā pi aṅgena...

Yāvajīvaṃ arahanto naccagītavāditavisūkadassanamālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍanavibhūsanaṭṭhānā paṭiviratā, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ naccagītavāditavisūkadassanamālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍandvibhūsanaṭṭhānā paṭivirato. Iminā pi aṅgena...

Yāvajīvaṃ arahanto uccāsayanamahāsayanaṃ pahāya uccāsayanamahāsayanā paṭiviratā nīcaseyyaṃ kappenti mañcake vā tiṇasanthārake vā, ahaṃ p' ajja imañ ca rattiṃ imañ ca divasaṃ uccāsayanamahāsayanaṃ pahāya uccāsayanamahāsayanā paṭivirato nīcaseyyaṃ kappemi mañcake vā tiṇasanthārake vā. Iminā pi aṅgena arahataṃ anukaromi, uposatho ca me upavuttho bhavissati,

mangé, passé midi, ainsi moi, un tel, pour un jour et nuit, passé midi, je ne mangerai plus [1].

Moi, un tel, je me suis engagé (*samādadāmi*) à observer l'octuple moralité et à imiter (*anuśikṣ-*) les qualités des Buddha. Tel est l'upavāsa ; faire le vœu de l'observer est méritoire : durant les existences sucessives, on ne tombera pas dans les trois destinées mauvaises (*durgati*) ni dans les huit conditions difficiles (*akṣaṇa*) [2].

Moi, non plus, je ne recherche pas les félicités mondaines d'un noble roi cakravartin, d'un Brahmā ou d'un Śakradevendra. Je souhaite l'extinction de mes passions (*kleśa*), arriver à l'omniscience (*sarvajñāna*) et atteindre l'état de Buddha.

2. *La prise des vœux par l'upāsaka* [3].

Question. — Comment prend-on la quintuple moralité (*pañcaśīla*) ?

1 Le Mppś, d'accord avec les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, fait consister le jeûne, ou *upavāsa*, dans le jeûne proprement dit, le renoncement au repas hors du temps; les huit autres renoncements sont les membres du jeûne (*upavāsāṅga*), Les Sautrāntika ne sont pas de cet avis car, disent-ils, d'après le sūtra, immédiatement après le renoncement au repas hors du temps, le jeûneur doit dire : « Par ce huitième membre, j'imite la règle, je me conforme à la règle des Arhat ». Cf. Kośa, IV, p. 68.

2 Sur ces huit *akṣaṇa*, voir Traité, I, p. 479, n. 2.

3 Ici encore le Mppś adopte le cérémonial usité dans la secte des Sarvāstivādin et plus compliqué que le cérémonial ancien.

a. Primitivement, il semble bien qu'on devenait upāsaka par la seule prise du refuge : cf. Aṅguttara, IV, p. 220; Saṃyutta, V, p. 395; Sumaṅgala, I, p. 234 : *Kittāvatā nu kho bhante upāsako hotī ti? Yato kho Mahānāma buddhaṃ saraṇaṃ gato hoti, dhammaṃ saraṇaṃ gato hoti, saṅghaṃ saraṇaṃ gato hoti, ettāvatā kho Mahānāma upāsako hotī ti :* « Comment, ô Vénérable, devient-on upāsaka ? Mahānāman, on devient upāsaka par le seul fait qu'on a pris le refuge dans le Buddha, dans la Loi et dans la Communauté ».

Cependant, dans certains textes anciens et canoniques, on voit que le candidat, après avoir pris le refuge, demande au Buddha ou à l'ordonnant de le considérer comme upāsaka. Dans la recension sanskrite du *Mahānāmasūtra* (citée dans Kośavyākhyā, p. 376, l. 31-32) et sa traduction chinoise (Tsa a han, T 99, nº 928, k. 33, p. 236 c 15-16), le candidat, après avoir pris le refuge, dit au Buddha : *upāsakaṃ māṃ dhāraya* « Considère-moi comme upāsaka ». De même dans Dīgha, I, p. 85; Saṃyutta, IV, p. 113; Aṅguttara, I, p. 56; Vinaya, II, p. 157, le candidat dit : *Ahaṃ bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ ca bhikkhusaṅghaṃ ca; upāsakaṃ maṃ bhagavā dhāretu ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gataṃ :* « Je prends mon refuge dans le Buddha, la Loi et la Communauté; que le Bhagavat me considère comme upāsaka à partir

Réponse. — Voici la règle pour prendre la quintuple moralité :

Fléchissant le genou (*jānumaṇḍalaṃ pratiṣṭhāpya*) et joignant les mains (*añjaliṃ praṇamya*), on dit :

Moi, un tel, je prends mon refuge dans le Buddha, je prends mon refuge dans la Loi, je prends mon refuge dans la Communauté. — Formule à répéter une deuxième et une troisième fois.

Moi, un tel, j'ai pris mon refuge dans le Buddha, j'ai pris mon refuge dans la Loi, j'ai pris mon refuge dans la Communauté. — Formule à répéter une deuxième et une troisième fois.

Je suis un upāsaka du buddha Śākyamuni : qu'on me considère [comme tel] moi qui, à partir d'aujourd'hui jusqu'à la fin de ma vie, ai pris mon refuge.

d'aujourd'hui aussi longtemps que ma vie dure (*pāṇehi upetaṃ*), [comme] upāsaka ayant pris le refuge ».

b. Le cérémonial est plus compliqué et les engagements plus stricts dans la secte des Sarvāstivādin, ainsi qu'on peut le voir d'après le présent passage du Mppś, emprunté au Vinaya des Sarvāstivādin (Che song liu, T 1435, k. 21, p. 149 c; Che song kie mo pi k'ieou yao yong, T 1439, p. 496 a) : 1. Dans une attitude humble, le candidat prend le triple refuge; 2. Il déclare qu'il a pris le triple refuge et demande qu'on le considère comme upāsaka; 3. Le maître de l'ordination lui communique les cinq règles (*pañcaśīla*) incombant à l'upāsaka, et le candidat marque son accord sur chacune d'elle.

c. Si on compare ces deux rites, on dirait qu'il y a deux sortes d'upāsaka, celui qui a pris le refuge sans plus, et celui qui, ayant pris le refuge, s'est engagé en outre à observer les cinq règles. Cette distinction est faite dans l'Āloka, commentaire sur l'Aṣṭasāhasrikā, éd. Wogihara, p. 331, l. 22, dont il faut corriger le texte de la façon suivante : *Triśaraṇagamanāt pañcaśikṣāpadaparigrahāc copāsakaḥ. tathopāsiketi dvidhā bhedaḥ : triśaraṇagatam upāsakaṃ mām* (au lieu de *ma*) *ācāryo dhārayatu, tathā triśaraṇagataṃ pañcaśikṣāpadagṛhītam upāsakaṃ mām* (au lieu de *ma*) *ācāryo dhārayatv iti Vinaye dvidhāpāṭhāt :* « On est upāsaka parce qu'on prend le triple refuge, ou parce qu'on prend [en plus] les cinq règles. Ainsi il y a deux sortes d'upāsaka selon la double leçon attestée dans le Vinaya : « Que le maître me considère comme un upāsaka qui a pris le triple refuge », ou bien « Que le maître me considère comme un upāsaka qui a pris le triple refuge et qui a pris les cinq règles ».

d. De là, des discussions entre docteurs. Les Aparāntaka (docteurs du Konkan) et les Sautrāntika, se fondant sur les anciennes formules réunies ci-dessus sub *a*, pensent qu'on devient upāsaka par la seule prise du refuge. Au contraire, les Sarvāstivādin et les Vaibhāṣika du Cachemire, raisonnant d'après leur cérémonial compliqué, sont d'avis qu'on ne peut être upāsaka sans en posséder la discipline, c'est-à-dire sans avoir pris les cinq règles. — On trouvera la controverse dans P'i p'o cha, T 1545, k. 124, p. 645 sq.; Kośa, IV, p. 71-76.

Le maître de morale (*śīlācārya*) doit alors lui dire :

Toi, l'upāsaka, écoute : Le Tathāgata, arhat et samyaksaṃbuddha, qui connaît les hommes et qui voit les hommes, a imposé cinq règles à l'upāsaka; ces règles, tu les observeras jusqu'à la fin de ta vie. Quelles sont ces cinq ?

1. C'est une règle pour l'upāsaka, tant que dure sa vie, de ne point tuer d'êtres vivants. C'est pourquoi, tant que durera ta vie, tu ne pourras plus sciemment tuer d'êtres vivants.

Si l'upāsaka est capable d'observer ce point, il doit dire oui.

2. C'est une règle pour l'upāsaka, tant que dure sa vie, de ne point voler. C'est pourquoi, tant que durera ta vie, tu ne pourras plus voler.

Si l'upāsaka est capable d'observer ce point, il doit dire oui.

3. C'est une règle pour l'upāsaka, tant que dure sa vie, d'éviter l'amour défendu. C'est pourquoi, tant que durera ta vie, tu devras éviter l'amour défendu.

Si l'upāsaka est capable d'observer ce point, il doit dire oui.

4. C'est une règle pour l'upāsaka, tant que dure sa vie, de ne point mentir. C'est pourquoi, tant que durera ta vie, tu ne diras plus de mensonges.

Si l'upāsaka est capable d'observer ce point, il doit dire oui.

5. C'est une règle pour l'upāsaka, tant que dure sa vie, de ne **160 a**
point boire de vin. C'est pourquoi, tant que durera ta vie, tu ne boiras plus de vin.

Si l'upāsaka est capable d'observer ce point, il doit dire oui.

Telle est la quintuple moralité que l'upāsaka s'engage à observer (*samādadāti*) sa vie durant. Il rendra hommage au Triple Joyau (*triratna*), le joyau du Buddha, le joyau de la Loi et le joyau de la Communauté des bhikṣu; il s'exercera avec zèle aux actes méritoires (*puṇyakarman*), et ainsi arrivera à l'état de Buddha.

3. *Pourquoi célébrer l'upavāsa aux six jours de jeûne.*

Question. — Pourquoi choisit-on les six jours de jeûne (*upavāsadivasa*) pour prendre l'octuple moralité (*aṣṭāṅgaśīla*) [de l'upavāsastha] et cultiver les mérites ?

Réponse. — Durant ces jours-là, les mauvais démons pourchassent les hommes et essayent de leur ôter la vie ; les maladies et les calamités rendent ces jours défavorables (*aśiva*) à l'homme. C'est pourquoi, au début de la période cosmique (*kalpa*), les saints (*ārya*)

conseillaient aux hommes de garder le jeûne (*upavāsa*), de pratiquer le bien (*kuśala*) et de gagner des mérites (*puṇya*) [durant ces jours fatidiques], afin d'éviter les calamités. En ce temps-là, la loi du jeûne ne comportait pas l'observance de l'octuple moralité ; le jeûne consistait simplement à ne pas manger durant un jour. Plus tard, quand le Buddha apparut dans le monde (*prādurbhūta*), il donna aux hommes le conseil suivant : « Durant un jour et une nuit (*rātridivasa*), à l'imitation des Buddha, vous observerez l'octuple moralité et, passé midi, vous vous abstiendrez de manger » [1].

Une telle vertu conduira les hommes au Nirvāṇa.

[*Le Caturdevarājasūtra*] [2].

Ainsi, dans le *Sseu t'ien wang king* (Caturdevarājasūtra), le Buddha a dit :

1 Le jeûne et l'observation du sabbat avaient une origine populaire; ils furent adoptés par divers ordres religieux hindous avant de devenir une institution bouddhique. Aussi le Buddha distingue-t-il trois sortes d'*uposatha* : celui du bouvier (*gopālaka*), s'inspirant de considérations intéressées; celui des jaina (*nirgrantha*), plus formaliste que sincère; celui du saint (*ārya*), comportant une purification (*paryavadāna*) de tout l'être (cf. Aṅguttara, I, p. 205-207; Tchong a han, T 26, n° 202, k. 55, p. 770 a-b). De plus, comme les Parivrājaka et les Tīrthika profitaient des jours de jeûne pour réciter en public leurs écritures, le Buddha suivit leur exemple : il ordonna à ses moines de consacrer ces jours de jeûne à la récitation en commun du Prātimokṣa, à la lecture de la Loi et à la prédication (cf. Vinaya, I, p. 101-102).

2 Ce sūtra fait partie des Āgama chinois : Tch'ang a han, T 1, n° 30, k. 20, p. 134 b 14-135 b 7; Tsa a han, T 99, n° 1117, k. 40, p. 295 c-296 a; T 100, n° 46, k. 3, p. 389 a-b; Tseng yi a han, T 125, k. 16, p. 624 b-625 a (incomplet). Il a été reproduit dans le Li che a p'i t'an louen, T 1644, k. 2, p. 184 b 9-185 b 13. De plus, il fut l'objet d'une traduction séparée, intitulée Sseu t'ien wang king, T 590, et due aux soins de Tche yen et de Pao yun, qui visitèrent le Cachemire respectivement en 394 et 397, puis retournèrent en Chine où ils travaillèrent à Tch'ang ngan. — La recension pâlie correspondante se retrouve dans deux sūtra consécutifs, incorporés dans Aṅguttara, I, p. 142-145, dont voici des extraits :

Aṭṭhamiyaṃ bhikkhave pakkhassa catunnaṃ mahārājānaṃ amaccā pārisajjā imaṃ lokaṃ anuvicaranti, kacci bahū manussā manussesu metteyyā petteyyā sāmaññā brahmaññā kule jeṭṭhāpacāyino uposathaṃ upavasanti paṭijāgarenti puññāni karontī ti.

Cātuddasī bhikkhave pakkhassa... karontī ti.

Tad ahu bhikkhave uposathe paṇṇarase cattāro mahārājano sāmaṃ yeva imaṃ lokaṃ anuvicaranti... karontī ti.

Sace bhikkhave appakā honti manussā manussesu metteyyā petteyyā sāmaññā

Durant les six jours de jeûne du mois [1], les Princes-messagers (*dūtakumāra*) et les quatre Rois des dieux (*caturdevarāja*) [2] examinent (*anuvicaranti*) les êtres. Si les hommes qui pratiquent le don, observent la moralité et honorent leurs parents sont peu nombreux (*alpaka*), ils se rendent chez les dieux *Tao li* (Trāyastriṃśa) et avertissent *Ti che* (Śakra) ; Śakra et les dieux [3] sont mécontents

brahmaññā kule jeṭṭhāpacāyino uposathaṃ upavasanti paṭijāgarenti puññāni karontī ti. Tam enam bhikkhave cattāro mahārājāno devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnānaṃ sannipatitānaṃ ārocenti : — Appakā kho mārisā manussā manussesu metteyyā... karontī ti. Tena hi bhikkhave devā Tāvatiṃsā anattamanā honti : — dibbā vata bho kāyā parihāyissanti paripūrissanti asurakāyā ti.

Sace pana bhikkhave bahū honti manussā manussesu metteyyā petteyyā sāmaññā brahmaññā kule jeṭṭhāpacāyino uposathaṃ upavasanti paṭijāgarenti puññāni karontī ti. Tam enaṃ bhikkhave cattāro mahārājāno devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnānaṃ sannipatitānaṃ ārocenti : — Bahū kho mārisā manussā manussesu metteyyā... karontī ti. Tena hi bhikkhave devā Tāvatiṃsā attamanā honti : — dibbā vato bho kāyā paripūrissanti parihāyissanti asurakāyā ti.

Bhūtapubbaṃ bhikkhave Sakko devānaṃ indo deve Tāvatiṃse anunayamāno tayaṃ velāyaṃ imaṃ gāthaṃ abhāsi :

Cātuddasī pañcadasī yāva pakkhassa aṭṭhamī
Pāṭihāriyapakkhañ ca aṭṭhaṅgasusamāgataṃ
Uposathaṃ upavaseyya yo passa mādiso naro ti.

Sā kho pan' esā bhikkhave Sakkena devānaṃ indena gāthā duggītā na sugītā dubbhāsitā na subhāsitā. Taṃ kissa hetu ? Sakko bhikkhave devānaṃ indo avītarāgo avītadoso avītamoho... Sakko bhikkhave devānaṃ indo aparimutto jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi aparimutto dukkhasmā ti vadāmi. Yo ca kho so bhikkhave bhikkhu arahaṃ khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano sammadaññāvimutto, tassa kho etaṃ bhikkhave bhikkhuno kallaṃ vacanāya : — Cātuddasī...

1 Tandis que le *Caturdevarājasūtra* parle de quinzaines (*pakṣa*), le Mppś parle de mois : qu'il y ait trois jours de jeûne par quinzaine ou six jours de jeûne par mois, le résultat est le même, mais témoigne d'un changement dans la computation.

2 D'après le sūtra, les ministres procèdent à cet examen le 8 et le 14 de chaque quinzaine, les quatre Grands rois se réservant le 15 : l'uposatha *paṇṇarasika*.

3 Śakra et les Trāyastriṃśa s'assemblent pour la circonstance dans la *Sudharmā*, salle de réunion, située au sud-est de la ville *Sudarśana* sur le sommet du Meru. Sur cette *Sudharmā*, voir Dīgha, II, p. 268; Majjhima, II, p. 79; Saṃyutta, I, p. 221; Aṅguttara, I, p. 143; Tch'ang a han, T 1, k. 10, p. 63 a; k. 20, p. 131 b; Tchong a han, T 26, k. 33, p. 637 b; Tsa a han, T 99, k. 40,

(*anāttamanas*) et disent : « Sûrement, les troupes des Asura augmenteront et les troupes des Deva diminueront ». Si les hommes qui pratiquent le don, observent la moralité et honorent leurs parents sont nombreux (*bahu*), les dieux et Śakra se réjouissent et disent : « Les troupes des Deva augmenteront et les troupes des Asura diminueront ».

Un jour *Che t'i p'o na min* (Śakra devānām indra), voyant la joie des dieux, dit cette stance :

> Celui qui, pendant les six jours et la quinzaine [miraculeuse,
> S'engagera à observer la pure moralité,
> Cet homme, à la fin de sa vie,
> Sera mon égal en vertu [1].

Le Buddha dit aux bhikṣu : « Śakradevendra ne devrait pas dire cette stance. Pourquoi ? Śakradevendra n'a pas expulsé les cinq décrépitudes (lire : *wou chouai*) ni le triple poison [2]; comment peut-il prétendre qu'en observant la Moralité d'un jour, l'homme sera certainement semblable à lui en vertu (*guṇa*) et en récompense du

p. 292 b; Tseng yi a han, T 125, k. 26, p. 697 b; Mahāvastu, I, p. 32; III, p. 198; Divyāvadāna, p. 220; P'i p'o cha, T 1545, k. 133, p. 692 a; Kośa, III, p. 163.

[1] Stance citée quatre fois de suite dans Aṅguttara, I, p. 144-145 :

> *Cātuddasī pañcadasī yāva pakkhassa aṭṭhamī*
> *pāṭihāriyapakkhañ ca aṭṭhaṅgasusamāgataṃ*
> *uposathaṃ upavaseyya yo passa mādiso naro ti.*

A l'exception du dernier vers, elle se retrouve encore dans Saṃyutta, I, p. 208; Suttanipāta, v. 402; Therīgāthā, v. 31, p. 126; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 21. — « Celui qui observe l'*uposatha* muni de ses huit membres, le 14, le 15 et le 8 de la quinzaine et durant le *pāṭihāriyapakkha*... ». *Prātihāryapakṣa* est traduit en chinois par *chen pien yue* (113 et 5; 149 et 16; 74) dans T 99, p. 296 a 7; par *chen tsou yue* (113 et 5; 157; 74) dans T 1509, p.160 a 18; selon les explications hésitantes de Buddhaghosa (Sāratthа, I, p. 307), il s'agit de jeûnes extraordinaires précédant (*paccuggamana*) et suivant (*anuggamana*) les jours d'abstinences ordinaires.

[2] Selon le Caturdevarājasūtra, plus détaillé, les cinq décrépitudes seraient *jāti, jarā, maraṇa, śoka, parideva*, et le triple poison, *rāga, dveṣa* et *moha* (voir le texte ci-dessus, p. 833 en n.). Il est possible toutefois que, par *wou chouai* « cinq décrépitudes », il faille entendre les cinq signes avant-coureurs de la mort ou les cinq signes de mort chez les dieux inférieurs : voir Kośa, III, p. 136.

mérite (*puṇyavipāka*) ? L'homme qui s'engagera à observer cette moralité sera certainement (lire *pi*, 61 et 2, au lieu de *sin*, 61) pareil au Buddha : ceci est parole de vérité (*satyavāc*). Quant aux grandes divinités, en raison de la joie qu'elles éprouvent, elles obtiendront un accroissement de mérite (*puṇyavardhana*) ».

***

En outre, durant ces six jours de jeûne, les mauvais démons tourmentent les hommes et jettent le trouble dans tout. Mais, s'il est un endroit, hameau, village, bourgade, district, pays ou ville, où des hommes gardent le jeûne, observent la moralité et pratiquent le bien, les mauvais démons s'en écartent, et la région reste en paix (*yogakṣema*). C'est pourquoi, en gardant le jeûne et en prenant les défenses durant ces six jours, on obtient un accroissement de mérite.

4. *L'origine des six jours de jeûne.*

Question. — Pourquoi les mauvais démons choisissent-ils ces six jours pour tourmenter les hommes ?

Réponse. — Dans le *T'ien ti pen k'i king* « Sūtra de la Cosmogonie » [1] il est dit : Durant la première phase de la période cosmique (*kalpa*), il y avait un fils d'un *Fan t'ien wang* (Brahmāde-

[1] Par *T'ien ti pen k'i king* « Sūtra de l'origine du ciel et de la terre », le Mppś entend certainement cette Cosmogonie bouddhique, dont l'original sanskrit est perdu, mais qui est connue par quatre versions chinoises, l'une annexée au Tch'ang a han, sous le titre de Che ki king (T 1, k. 18-22, p. 114-149), les autres transmises séparément sous le titre de Ta leou t'an king (T 23), K'i che king (T 24), K'i che yin pen king (T 25). Bien que la légende rapportée ici ne s'y trouve point, il y est question des démons et des dieux (cf. T 1, k. 20, p. 135 a-b).

Pas plus que le Dīghanikāya pāli, le Dīrghāgama des Sarvāstivādin, utilisé par le Mppś, ne contenait cette Cosmogonie. S'il l'avait possédée, le Mppś, selon son habitude, se serait référé au Dīrghāgama, et non point, comme ici, au Sūtra de la Cosmogonie, car notre auteur préfère donner le titre de la collection générale (*āgama*) plutôt que celui des sūtra qui y sont incorporés. Ainsi, citant à deux reprises un passage de l'*Āṭānāṭikasūtra*, il renvoie simplement son lecteur au Dīrghāgama (voir Traité, I, p. 300, 544).

Par contre, cette Cosmogonie a été incorporée dans le Dīrghāgama chinois, ou Tch'ang a han (T 1), mais cette œuvre n'est pas de provenance sarvāstivādin, et tout porte à croire qu'elle appartient à l'école des Dharmagupta (cf. ci-dessus, p. 811, n. 1).

160 b varāja) spécial. Père des démons, il pratiquait l'ascèse (*duṣkaracaryā*) du brahmacārin. Durant douze années célestes, il occupait les six jours à découper de la viande, à tirer du sang et à les mettre dans le feu (*agni*) ; c'est pourquoi les mauvais démons, durant ces six jours, avaient un regain subit de puissance (*sthāma*).

Question. — Pourquoi le père des démons occupait-il les six jours à découper de la viande, à tirer du sang et à les mettre dans le feu ?

Réponse. — Parmi tous les dieux, le dieu *Mo hi cheou lo* (Maheśvara) [1] est le plus grand et le premier. Les dieux ont chacun leur part de jours : 1. Maheśvara, pour sa part, a quatre jours par mois : le 8e, le 23e, le 14e et le 29e jour; 2. Les autres dieux ont deux jours par mois : un premier jour, le 16e, et un second jour, le 17e; 3. Le 15e et le 30e jour sont consacrés (*apekṣante*) à toutes les divinités ensemble. Maheśvara est le chef (*pati*) des dieux; comme il a obtenu le plus grand nombre de jours, on a compté les quatre jours qui lui appartiennent comme jours de jeûne (*upavāsadivasa*) ; on a compté également comme jours de jeûne les deux jours qui appartiennent à tous les dieux ensemble : [c'est ainsi qu'on compte six jours de jeûne par mois : le 8e, 14e, 15e, 23e, 29e et 30e]. C'est pourquoi les démons ont, durant ces six jours, un regain subit de puissance.

En outre, le père des démons occupait ces six jours à découper de la viande, à tirer du sang et à les mettre dans le feu. Au bout des douze ans, [Brahmā], le roi des dieux, descendit [du ciel] et dit à son fils : « Quel vœu désires-tu obtenir ? » Il répondit : « Je voudrais avoir un fils ». Le roi des dieux lui dit : « Chez les ermites (*ṛṣi*), la règle en matière de culte (*pūjā*) est d'offrir des parfums (*gandha*) brûlés, des fruits doux et autres choses pures. Pourquoi donc déposes-tu sur le feu de la viande et du sang ? C'est là une pratique coupable. Pour avoir enfreint la bonne règle et t'être complu dans des pratiques mauvaises, tu enfanteras de mauvais fils, mangeant de la viande et buvant du sang ». A peine venait-il de parler que huit grands démons qui étaient dans le feu surgirent : leurs corps étaient noirs comme de l'encre; leurs cheveux, jaunes; et leurs yeux, rouges: ils avaient un grand éclat. Tous les démons sont issus de ces huit démons. Aussi quand, durant les six jours,

[1] Sur Maheśvara ou Śiva, voir les références réunies dans Traité, I, p. 137-139.

on découpe de la viande, on extrait du sang et qu'on les met dans le feu, ils reprennent des forces.

Dans la Loi du Buddha, il n'y a pas de jours bons ni mauvais; mais, pour se conformer (*anuvartana*) à ce que, dans le monde, [on croit être] des jours mauvais, il est conseillé de garder le jeûne et de prendre les huit défenses [durant ces six jours].

5. *Comparaison entre le Pañcaśīla de l'upāsaka et l'aṣṭāṅgaśīla de l'upavāsastha.*

Question. — Que faut-il préférer : est-ce la quintuple moralité [de l'upāsaka] ou [l'octuple] Moralité-d'un-jour [prise par l'upavāsastha] ?

Réponse. — Il y a des raisons (*hetupratyaya*) pour considérer ces deux moralités comme équivalentes.

1. Seule la quintuple moralité (*pañcaśīla*) est observée durant toute la vie (*yāvajjīvam*), tandis que l'octuple moralité (*aṣṭāṅgaśīla*) est observée durant un jour [à raison de six jours par mois]. Mais, si la quintuple moralité est grande par la durée de sa perpétuelle observance, elle est petite par le nombre des règles [qui sont cinq seulement] ; au contraire, la moralité d'un jour dure peu, mais comporte beaucoup de règles [huit].

2. En outre, si on manque d'un haut idéal (*mahācitta*), on pourra observer les [cinq] défenses jusqu'à la fin de sa vie, mais on n'égalera point l'homme d'un grand idéal qui observe les [huit] défenses un jour seulement. Ainsi, lorsque le général est un homme mou, eût-il commandé à des soldats durant toute sa vie, son peu d'habileté et de bravoure l'empêche de mériter entièrement son titre. Par contre, un homme brave, courageux et enthousiaste, qui se dresse au milieu de l'anarchie, peut, par l'exploit d'un seul jour, conquérir la terre.

6. *Les quatre degrés dans la moralité du laïc.*

Ces deux sortes de moralités [*pañcaśīla* de l'upāsaka et *aṣṭāṅgaśīla* de l'upavāsastha] constituent la règle (*dharma*) des upāsaka 160 c
résidant à la maison (*gṛhastha*). La moralité de ceux qui résident à la maison est de quatre sortes : inférieure (*avara*), moyenne (*madhya*), supérieure (*agra*), ou absolument supérieure (*atyagra*) :

1. L'homme inférieur observe la moralité pour jouir du bonheur de la vie présente, par crainte pour sa réputation ou sa renommée,

par discipline domestique, pour s'adapter aux conseils d'autrui, pour éviter un emploi subalterne ou échapper à des difficultés. Pour tous ces motifs, l'homme inférieur observe la moralité.

2. L'homme moyen observe la moralité pour jouir parmi les hommes de la richesse et de la noblesse, du bonheur et de la puissance. Ou bien encore, dans l'espoir du bonheur futur (*paratrasukha*), il se dompte et s'efforce à la mortification pour obtenir, en peu de jours, un résultat considérable. Dans cet état d'esprit (*manasikāra*), il observe fermement la moralité. De même qu'un voyage en de lointaines régions vaut au marchand des profits considérables, ainsi le mérite de la moralité assure à l'homme la jouissance du bonheur futur.

3. L'homme supérieur observe la moralité pour arriver au Nirvāṇa, pour connaître l'universelle impermanence (*anityatā*) de tous les Dharma, pour échapper à la douleur et jouir éternellement de l'Inconditionné (*asaṃskṛta*). D'ailleurs, l'homme moral n'a point de regret; n'ayant point de regret, il acquiert la joie (*muditā*); possédant la joie, il acquiert l'attention mentale (*ekacitta*); possédant l'attention mentale, il acquiert le vrai savoir (*satyajñāna*); possédant le vrai savoir, il éprouve du dégoût (*nirvedacitta*) [pour le monde]; éprouvant ce dégoût, il acquiert le renoncement (*vairāgya*); possédant le renoncement, il acquiert la délivrance (*vimokṣa*); possédant la délivrance, il arrive au Nirvāṇa : ainsi la moralité est la racine de tous les bons Dharma (*sarvakuśaladharmamūla*). Enfin, la moralité est la porte d'entrée (*āyatana*) de l'octuple chemin bouddhique (*āryāṣṭāṅgamārga*); en s'y engageant, on arrive nécessairement au Nirvāṇa.

Question. — Dans [l'énumération] des huit branches du Chemin [1], la parole correcte (*samyakvāk*) et l'action correcte (*samyakkarmānta*) [qui constituent la moralité ou Śīla] sont placées au milieu [respectivement à la 3e et à la 4e place], tandis que la vision correcte (*samyagdṛṣṭi*) et la volonté correcte (*samyaksaṃkalpa*) [qui constituent la sagesse ou Prajñā] sont placées en tête [respectivement à la 1e et à la 2e place]. Comment donc pouvez-vous dire que la moralité est la porte d'entrée de l'octuple Chemin bouddhique ?

1 Les huit branches du Chemin bouddhique sont mentionnées presque à chaque page des écritures canoniques : cf. Vinaya, I, p. 10, etc. Définitions dans Visuddhimagga, II, p. 509 sq.

Réponse. — Dans l'énumération des [huit branches du Chemin], on met en tête ce qui est le plus important : la vision correcte (*samyagdṛṣṭi*) étant la plus importante est mise en tête. De plus, avant de s'engager dans le Chemin, il faut d'abord « voir ». Mais, dans l'ordre des choses (*dharmasaṃkrama*), la moralité vient en premier lieu. C'est comme quand on bâtit une maison : bien que la poutre faîtière soit [la pièce] la plus importante, on commence d'abord par prendre de la terre.

4. L'homme absolument supérieur observe la moralité parce que, dans sa compassion (*anukampā*) pour les êtres, il veut arriver à l'état de Buddha ; parce que, connaissant tous les Dharma, il en cherche le Vrai caractère (*satyalakṣaṇa*). Il ne craint pas les mauvaises destinées (*durgati*) et ne recherche pas le bonheur. Pour tous ces motifs, l'homme absolument supérieur pratique la moralité.

Cette quadruple moralité, d'une façon générale (*sāmānyataḥ*), est appelée moralité de l'upāsaka.

II. Moralité du religieux ou pravrajita.

Chez les religieux (*pravrajita*), il y a quatre sortes de moralités (*śīla*) : 1. Moralité du Śrāmaṇera (novice) et de la Śrāmaṇerikā; 2. Moralité de la Śikṣamāṇā (probationnaire); 3. Moralité de la Bhikṣuṇī (nonne); 4. Moralité de l'assemblée des Bhikṣu (moine).

1. *Supériorité des vœux religieux sur les vœux laïcs* [1].

Question. — Si la moralité pratiquée par ceux qui restent à la maison (*gṛhasthaśīla*) permet déjà de renaître dans les cieux

1 L'upāsaka peut-il obtenir les fruits de la vie religieuse (*śrāmaṇyaphala*), arriver à la sainteté (*arhattva*) et obtenir le Nirvāṇa ? ou ces avantages sont-ils réservés aux seuls religieux, aux bhikṣu ? Sur cette question, voir OLDENBERG, *Bouddha*, p. 358-359; RH. D., *Dialogues of the Buddha*, III, p. 5; OLTRAMARE, *Théosophie*, II, p. 131; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, dans Kośa, IV, p. 69, n. 2; P. DEMIÉVILLE, *Les Versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO, XXIV, 1924, p. 71; N. DUTT, *Place of Laity in Early Buddhism*, IHQ, XXI, 1945, p. 180-183.

On nous invite à faire une distinction entre la position des Theravādin et celle des Sarvāstivādin, mais il semble bien que, sur cette question, les bouddhistes n'aient jamais varié d'opinion; leur thèse est très simple et peut se résumer en deux mots : Théoriquement, l'upāsaka peut accéder à toutes les perfections du bhikṣu, mais, pratiquement, son progrès spirituel sera plus lent et moins assuré.

(*svarga*), de trouver le Chemin des Bodhisattva et d'arriver au
161 a Nirvāṇa, pourquoi recourir encore à la moralité des religieux (*pravrajitaśīla*) ?

1° En théorie, l'upāsaka peut obtenir tous les fruits de la vie religieuse : La congrégation des upāsaka laïcs, tout comme celle des bhikṣu, est fondée en vue du Nirvāṇa : « De même que la rivière du Gange se penche, s'incline et se porte vers l'océan, ainsi la congrégation de Gautama, laïcs comme religieux, se penche, s'incline et se porte vers le Nirvāṇa » (cf. Majjhima, I, p. 493, et T 99, k. 34, p. 247 a 16 : *Seyyathā pi Gaṅgā nadī samuddaninnā samuddapoṇā samuddapabbhārā... evam evāyaṃ Gotamassa parisā sagahaṭṭhapabbajitā nibbānaninnā nibbānapoṇā nibbānapabbhārā*).

Il va de soi que l'upāsaka ordinaire, pas plus d'ailleurs que le bhikṣu de moyenne vertu, n'atteindra d'emblée le Nirvāṇa. La plupart des upāsaka « n'ayant pas rompu l'entrave de la vie laïque, renaîtront, après leur mort, dans les cieux » (Majjhima, I, p. 483 : *bhiyyo va ye gihī gihisaṃyojanaṃ appahāya kāyassa bhedā saggūpagā ti*) ; et nous avons vu, ci-dessus (p. 822), que les félicités célestes, et notamment la renaissance dans le paradis des dieux Trāyastriṃśa, sont la récompense normale de la moralité laïque.

Néanmoins, toutes les écritures canoniques, tant pâlies que sanskrites, sont d'accord pour dire que nombreux sont les upāsaka, *particulièrement méritants*, qui ont accès aux trois premiers fruits du Chemin bouddhique et qui deviennent Srotaāpanna, Sakṛdāgāmin ou Anāgāmin :

a. « Nombreux sont les upāsaka, disciples du Buddha, résidant à la maison, portant le vêtement blanc et *s'adonnant aux plaisirs des sens*... qui conforment leur vie à l'enseignement du Maître » (Majjhima, I, p. 491 : *bhiyyo va ye upāsakā mama sāvakā gihī odātavasanā kāmabhogino... satthusāsane viharanti*). Un tel homme « rompant les trois entraves (*kāyadṛṣṭi, vicikitsā* et *śīlavratapar āmarṣa*), est Entré-dans-le-courant, n'est pas sujet à renaître dans les destinées inférieures, est sûr (de la Délivrance) et destiné à obtenir l'illumination suprême » (cf. Majjhima, I, p. 467, et T 99, k. 34, p. 247 a 5-7 : *tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno avinipātadhammo niyato sambodhiparāyano*).

b. Les mêmes sources canoniques célèbrent aussi l'upāsaka qui « par la rupture des trois entraves et la réduction du désir, de la haine et de l'égarement, est devenu un Ne-revenant-plus-qu'une-fois; après être encore une fois revenu en ce monde, il atteindra la fin de la douleur » (Majjhima, I, p. 467, et T 99, k. 34, p. 246 c 29-247 a 1 : *tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmī sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karissati*).

c. « Nombreux enfin sont les upāsaka, disciples du Buddha, résidant à la maison, portant le vêtement blanc, mais *observant la chasteté*, qui, par la rupture des cinq entraves grossières (*kāyadṛṣṭi, vicikitsā, śīlavrataparāmarśa, kāmacchanda* et *vyāpāda*), sont devenus des êtres qui naissent d'eux-mêmes (dans le monde des dieux) et qui atteignent là le Nirvāṇa; ils ne sont pas sujets à revenir de ce monde-là » (Majjhima, I, p. 490, et T 99, k. 34, p.246 c 19-20 : *bhiyyo va ye upāsakā mama sāvakā gihī odātavasanā brahmacārino pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātikā tatthaparinibbāyino anāvattidhammā tasmā lokā*).

Sur l'obtention de ces trois fruits par l'upāsaka, voir encore Tchong a han T 26, k. 18, p. 546 b.

Mais l'upāsaka peut-il aussi obtenir le quatrième et dernier fruit du Chemin, à savoir la sainteté (*arhattva*) et le Nirvāṇa ? Oui, répondent sans hésiter, les Uttarāpathaka dans le Kathāvatthu, I, p. 267; « Le laïc peut devenir Arhat » (*gihī 'ssa arahā ti*). Mais les Theravādin hésitent, ergotent et opposent un texte du Majjhima, I, p. 483, qui dit : « Aucun laïc, sans avoir rompu l'entrave qui lie le laïc, ne pourra, après sa mort, mettre un terme à la douleur » (*N'atthi koci gihī gihisaṃyojanaṃ appahāya kāyassa bhedā dukkhass' antaṃ karoti*). Mais la question n'est pas là : le tout est de savoir si le laïc, tout en étant laïc, peut rompre l'entrave qui le lie et ainsi mettre un terme à la douleur. Que la chose soit possible, sinon facile, c'est ce que les Theravādin reconnaissent eux-mêmes implicitement : ils énumèrent, en effet, dans leur Aṅguttara, III, p. 451, une vingtaine de laïcs, Trapuṣa et Bhallika en tête, qui ont atteint le Terme (*niṣṭhā*), l'Immortel (*amṛta*), sans être jamais entré en religion. Dans le Saṃyutta, V, p. 410, auquel correspond le Tsa a han, T 99, n° 1128-1129, k. 41, p. 298 c, ils reconnaissent que le respect des honnêtes gens, l'audition de la bonne Loi, la réflexion correcte et la conformité aux préceptes de la Loi — qualités qui sont à la portée de l'upāsaka aussi bien que du bhikṣu — suffisent à assurer l'obtention des quatre fruits du Chemin, y compris l'état d'Arhat.

2°. Mais si la morale laïque correctement pratiquée conduit à la sainteté, à quoi bon se faire religieux ? Cette question fut posée par Ménandre à Āyupāla, qui ne sut que répondre (cf. Milinda, p. 19-21) ; c'est Nāgasena qui fournit au roi la solution de la difficulté : le religieux atteint la sainteté plus rapidement et plus sûrement que le laïc (cf. Tsa pao tsang king, T 203, n° 111, k. 9, p. 492 c sq; tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 120-123). Cette position est celle de tous les auteurs bouddhistes qui ne manquent jamais de souligner les écueils de la vie laïque et les avantages de la vie religieuse. Fût-il un disciple du Buddha, le laïc est toujours troublé par le désir, la haine et l'aveuglement. Cela vient de ce qu'il n'est pas encore exempt de dépravation; car, s'il en était exempt, il ne resterait pas dans sa maison et ne mangerait pas à son gré (Majjhima, I, p. 91). Le sage doit renoncer au monde et quitter sa famille : « Que, laissant fils et femme, père et mère, richesses et récoltes, amis et tous les objets du désir, il erre seul à la façon du rhinocéros. Qu'il se dise : La vie de famille est un lien; on y trouve peu de bonheur, peu de jouissance, beaucoup de peines; elle est un hameçon; qu'il erre seul à la façon d'un rhinocéros » (Suttanipāta, v. 60 sq.). La vie religieuse offre d'immenses avantages à ceux qui ont soif de salut; ils sont longuement détaillés dans le Sāmaññaphalasutta (Dīgha, I, p. 47-86). Très rares sont les laïcs qui arrivent à la sainteté tout en restant dans le monde. D'ailleurs, s'ils arrivent à cette sainteté, qui est

Réponse. — 1. On trouve son salut par ces deux moralités, mais avec plus ou moins de facilité. Ceux qui restent à la maison (*gṛhastha*) sont, au cours de leur existence, surchargés d'occupations ;

s'ils veulent appliquer leur pensée aux choses du Chemin (*mārga-dharma*), leurs affaires domestiques périclitent; s'ils veulent s'occuper de leurs affaires domestiques, ce sont les choses du Chemin qui en souffrent; observer la Loi sans rien ajouter et sans rien retrancher est chose difficile. Mais, pour le religieux (*pravrajita*) qui a renoncé au monde et rompu avec toutes les causes d'agitation, pratiquer le Chemin par une application exclusive (*aikāntikodyama*) est facile.

2. En outre, ceux qui restent à la maison sont troublés par beaucoup d'affaires et beaucoup d'occupations; [c'est là] une cause d'entraves (*saṃyojana*) et une occasion de fautes (*pāpa*) qui constituent une difficulté. Le religieux, lui, est comparable à un homme retiré dans la jungle (*araṇya*), en dehors de tout habitat humain : il peut fixer sa pensée (*cittaikāgratā*) ; quand il n'a plus ni réflexion (*cintanā*), ni spéculation (*tarka*), sa conscience interne (*ādhyātmika-saṃjñā*) s'évanouit, et les objets extérieurs (*bāhyavastu*) disparaissent. Des stances disent :

Retiré dans la forêt,
Solitaire, il efface ses fautes.
Dans le calme et le repos, il obtient la pensée unique [(*ekacitta*) ;
Son bonheur est plus que divin.

Les hommes recherchent richesse, noblesse et profit,
Renommée, vêtement et literie confortable,
Mais leur bonheur n'est pas la paix (*yogakṣema*) :
La recherche du profit est insatiable.

le but et le terme de la vie religieuse, ce ne sont plus des laïcs à proprement parler, mais bien de véritables religieux : le Milinda (p. 264-265) prétend qu'au moment où le laïc atteint l'état d'Arhat, il meurt ou il entre dans l'Ordre; si l'Ordre n'existe pas, il entre dans une confrérie ascétique. Le Mppś, qui examine ici la valeur respective des deux moralités, religieuse et laïque, est d'avis : qu'« on trouve son salut par ces deux moralités, mais avec plus ou moins de facilité ». Dans sa marche vers la sainteté, le laïc rencontre plus de difficultés que le religieux : il est surchargé d'occupations matérielles et exposé à commettre de nombreuses fautes. Le religieux, au contraire, est libéré de tout souci matériel; il vit dans le recueillement, est soumis à une discipline plus complète qui l'oblige à des efforts soutenus; les fautes qu'il peut commettre sont en quelque sorte neutralisées par les vœux dont il a fait profession : elles retardent, mais n'empêchent point son progrès spirituel.

Celui qui porte le froc (*pāṃśukūlika*) et va mendier sa [nourriture
Ignore l'agitation; sa pensée est toujours fixée.
Par l'œil de la sagesse (*prajñācakṣus*),
Il contemple le Vrai [caractère] des Dharma.

Dans toutes sortes de prédications (*dharmaparyāya*),
Il pénètre avec la vue d'égalité (*sampaśyanā*).
La sagesse (*ājñāna*) et le calme de l'esprit (*cittaśānti*)
N'ont point d'égal dans le triple monde (*traidhātuka*).

On sait par là que la moralité observée par le religieux rend facile la pratique du Chemin.

3. En outre, la pratique de la moralité chez le religieux lui vaut une discipline infinie (*apramāṇakuśalasaṃvara*) et la perfection de tous les équipements du salut (*sarvasaṃbhāraparipūri*). C'est pourquoi le laïc (*avadātavasana*) également doit quitter le monde (*pravraj-*) pour acquérir la moralité parfaite (*paripūrṇaśīla*).

4. En outre, dans la religion bouddhique (*buddhadharma*), la vie religieuse (*pravrajyā*) est extrêmement difficile à exercer (*paramaduṣkara*).

[*Jambukhādakasūtra*] [1].

Ainsi le brahmacārin *Yen feou k'ia t'i* (Jambukhādaka) demanda à Śāriputra :

— Dans la religion bouddhique, qu'y a-t-il de plus difficile ?

[1] Le présent sūtra intitulé *Dukkaraṃ* « Difficulté » est extrait d'un chapitre du Saṃyutta : le *Jambukhādakasaṃyutta*, rapportant un entretien qui eut lieu, à Nālakagāma, entre Śāriputra et son neveu, le *channaparibbājaka* Jambukhādaka. Dans la recension chinoise (T 99, n° 490, k. 18, p. 126 a), le *Dukkarasuttanta* est placé en tête du chapitre; dans la recension pâlie (Saṃyutta, IV, p. 260), il est mis en queue. Voici le texte pâli :
Kiṃ nu kho āvuso Sāriputta imasmiṃ dhammavinaye dukkaran ti.
Pabbajjā kho āvuso imasmiṃ dhammavinaye dukkaran ti.
Pabbajjitena panāvuso kiṃ dukkaran ti.
Pabbajjitena kho āvuso abhirati dukkarā ti.
Abhiratena panāvuso Sāriputta kiṃ dukkaran ti.
Abhiratena kho āvuso dhammānudhammapaṭipatti dukkharā ti.
Kiṃ va ciraṃ panāvuso dhammānudhammapaṭipanno bhikkhu arahaṃ assā ti.
Na ciram āvuso ti.

Śāriputra répondit :

— La vie religieuse (*pravrajyā*) est difficile.

— Mais, pour le religieux, reprit Jambukhādaka, qu'y a-t-il de difficile ?

— Pour le religieux, la complaisance dans la Loi (*dharmābhirati*) est difficile.

— Pour le religieux qui se complaît dans la Loi, qu'y a-t-il de difficile ?

— L'exercice de tous les bons Dharma (*sarvakuśaladharmabhāvanā*) [1] est difficile.

C'est pourquoi il faut embrasser la vie religieuse.

5. En outre, quand un homme entre en religion (*pravrajati*), le roi Māra, effrayé et attristé, dit : Chez cet homme, les entraves (*saṃyojana*) s'amenuiseront; il obtiendra sûrement le Nirvāṇa et grossira les rangs du Joyau de la communauté (*saṃgharatna*).

6. En outre, dans la religion bouddhique, le religieux qui viole les défenses et en subit le châtiment, ce châtiment une fois subi, obtiendra la délivrance (*vimokṣa*).

[*Jātaka d'Utpalavarṇā*] [2].

Ainsi, il est dit dans le *Yeou po lo houa pi k'ieou ni pen cheng king* (Utpalavarṇābhikṣuṇījātakasūtra) :

Lorsque le Buddha résidait dans ce monde, cette bhikṣuṇī était devenue une Arhatī possédant les six supersavoirs (*ṣaḍabhijñā*). Elle
161 b fréquentait la maison d'un noble et vantait sans cesse la vie religieuse (*pravrajyā*). Elle disait aux femmes de ce noble :

— Mes sœurs, vous devriez vous faire religieuses.

Les femmes du noble lui dirent :

— Nous sommes jeunes, et notre visage est d'une éclatante beauté; il serait difficile pour nous d'observer les défenses (*śīla*) ; il nous arriverait parfois de les violer.

[1] Cette lecture est attestée dans la recension chinoise T 99, k. 18, p. 126 a 11; dans la recension pâlie, on a la variante *dhammānudhammapaṭipatti*, désignant la « conduite conforme à la Loi ». Cf. GEIGER, *Pāli Dhamma*, p. 115.

[2] Il s'agit de la nonne Utpalavarṇā, dont il a déjà été question ci-dessus, p. 636, et sur laquelle nous sommes abondamment renseignés; cf. MALALASEKERA, I, p. 418-421; AKANUMA, p. 715-716; CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 155; WATTERS, *On Yuan Chwang's Travels*, I, p. 334, 337. Toutefois, à ma connaissance, le présent jātaka ne se rencontre nulle part ailleurs.

— Faites-vous seulement religieuses, reprit la bhikṣuṇī, et, pour ce qui est de violer les défenses, violez-les !

— Mais, si nous violons les défenses, nous tomberons en enfer. Comment pourrions-nous les violer ?

— Pour ce qui est de tomber en enfer, tombez-y !

Les femmes du noble se moquèrent d'Utpalavarṇā et lui dirent :

— En enfer, on subit un châtiment; comment donc pourrions-nous y tomber ?

La bhikṣuṇī répondit :

— Je me rappelle mes anciennes existences (*pūrvanivāsānusmṛti*). Autrefois, je fus une comédienne (*krīḍanikā*) et, sous toutes sortes de déguisements, je récitais de vieilles histoires. Un jour, par plaisanterie, je revêtis l'habit d'une nonnette; et à cause de cela, au temps du buddha Kāśyapa, je devins moi-même une bhikṣuṇī. Fière de ma noble lignée et de ma beauté, j'en conçus de l'orgueil (*abhimāna*) et je violai les défenses. En punition de cette transgression, je tombai en enfer et j'y subis toutes sortes de châtiments. Une fois l'expiation terminée, je rencontrai le buddha Śākyamuni; je me fis religieuse et je devins une Arhatī possédant les six supersavoirs (*abhijñā*). Sachez donc qu'en devenant religieuse et en prenant les défenses — même si on les viole dans la suite — on obtiendra, grâce à elles, l'état d'Arhat. Mais, si on se contente de commettre des péchés sans avoir pris les défenses, on n'obtiendra jamais le Chemin [1]. Ainsi moi, dans les temps plus anciens, d'existence en existence, je tombais en enfer; quand je sortais de l'enfer,

[1] Pour assurer son salut final, un criminel fait mieux d'entrer en religion que de rester dans le monde. Voir à ce sujet un curieux passage du Dhammapadaṭṭha, I, p. 147, dont voici le texte et la traduction :

Idaṃ kira ṭhānaṃ disvā tathāgato Devadattaṃ pabbājesi : sace hi no sa pabbajissa, gihī hutvā kammañ ca bhāriyaṃ akarissa āyatibhavassa ca paccayaṃ kātuṃ nāsakkhissa; pabbajitvā pana, kiñcāpi kammaṃ bhāriyaṃ karissati āyatibhavassa paccayaṃ kātuṃ sakkhissatī 'ti; tena taṃ satthā pabbājesi. So hi ito satasahassakappamatthake Aṭṭhissaro nāma paccekabuddho bhavissati : « Le tathāgata, ayant vu son état [criminel], ordonna Devadatta. Il se disait en effet : Si Devadatta ne sort pas du monde et demeure un laïc, puisqu'il a commis des crimes aussi graves, il ne pourra pas regarder ses existences à venir avec confiance; mais, s'il entre en religion, quelle que soit la gravité des actes qu'il a commis, il pourra regarder ses existences à venir avec confiance. C'est pourquoi le Maître ordonna Devadatta. Et en effet celui-ci, après cent mille périodes cosmiques, deviendra un pratyekabuddha du nom d'Aṭṭhissara ».

j'étais un méchant homme et, quand ce méchant homme mourait, il retombait en enfer : et cela, sans aucun profit. Sachez donc que le religieux qui a pris les défenses, même s'il les viole dans la suite, obtiendra néanmoins, grâce à elles, le fruit du Chemin (*mārgaphala*).

[*Ordination d'un brâhmane ivre*].

En outre, tandis que le Buddha était au *Tche houan* (Jetavana), un brâhmane ivre s'approcha de lui, demandant à devenir bhikṣu. Le Buddha ordonna à Ānanda de lui raser la tête et de lui passer l'habit religieux. Quand son ivresse fut dissipée, le brâhmane s'alarma, ne voulut plus être bhikṣu et décampa. Les moines demandèrent au Buddha : « Pourquoi as-tu permis que ce brâhmane ivre devînt bhikṣu ? » Le Buddha répondit : « Au cours d'innombrables périodes cosmiques (*kalpa*), ce brâhmane n'avait jamais encore eu l'idée d'entrer en religion. Aujourd'hui, à cause de son ivresse, il a pris une petite résolution (*sūkṣmacittotpāda*) grâce à laquelle, plus tard, il sortira du monde et obtiendra le Chemin ».

Pour toutes ces raisons, la vie religieuse présente d'immenses avantages, et c'est pourquoi le laïc (*avadātavasana*), même s'il possède la quintuple moralité (*pañcaśīla*), n'est pas comparable au religieux (*pravrajita*).

La discipline (*saṃvara*) du religieux est de quatre sortes : discipline du Śrāmaṇera (novice) et de la Śrāmaṇerikā, de la Śikṣamāṇā (probationnaire), de la Bhikṣuṇī (nonne) et enfin du Bhikṣu (moine).

2. *Moralité du śrāmaṇera* [1].

Comment le Śrāmaṇera et la Śrāmaṇerikā, à leur sortie du monde (*pravrajyā*), prennent-ils les défenses (*śīlaṃ samādadati*) ?

Le laïc (*avadātavasana*) qui veut sortir du monde doit se procurer deux maîtres : 1. un précepteur (*upādhyāya*), 2. un tuteur (*ācārya*) [2].

1 Dans sa description des cérémonies d'ordination du śrāmaṇera, de la śikṣamāṇā, de la bhikṣuṇī et du bhikṣu, le Mppś s'inspire directement du Vinaya des Sarvāstivādin (T 1435) qui contient tout un rituel d'ordination, dont on trouvera le résumé dans le Che song kie mo pi k'ieou yao yong, T 1439, p. 496 sq.

2 Le novice devient ainsi le *sārdhavihārin* de l'upādhyāya et l'*antevāsin* de l'ācārya, mais on ignore ce qui distinguait ces deux maîtres. Les devoirs du

L'*upādhyāya* lui tiendra lieu de père, et l'*ācārya*, de mère : puisqu'il abandonne ses parents naturels, il doit chercher des parents dans la vie religieuse [1].

Ayant revêtu le vêtement jaune (*kāsāyāni vatthāni acchādāpetvā*) et s'étant coupé les cheveux et la barbe (*kesamassuṃ ohārāpetvā*), il doit, de ses deux mains, saisir les deux pieds de son *upādhyāya* **161 c**
(*upajjhāyassa pāde vandāpeti*) [2]. Pourquoi lui saisit-il les pieds ? Dans l'Inde, c'est la coutume de saisir les pieds en marque de respect et d'hommage suprême (*paramārcanapūjā*).

L'*ācārya* doit lui enseigner (*śikṣate*) les dix règles (*daśaśikṣāpada*) [3], selon le rituel de l'ordination (*upasaṃpadādharma*).

Il en va de même pour la Śrāmaṇerikā ; seulement, [au lieu d'un bhikṣu], elle a une bhikṣuṇī pour *upādhyāyikā*.

sārdhavihārin envers l'upādhyāya (Vinaya pâli, II, p. 222-231) sont exactement les mêmes que ceux de l'*antevāsin* envers l'ācārya (ibid., II, p. 231). Toutefois, l'upādhyāya semble avoir eu plus d'importance que son collègue : il tient le rôle principal dans les cérémonies d'ordination (Vin. I, p. 56-57) et sa responsabilité y est plus engagée (Vin. IV, p. 114-115). Les écritures bouddhiques ont conservé les listes des upādhyāya qui se sont succédé au cours des temps (cf. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 46-48), mais n'ont pas transmis à la postérité les noms des ācārya. Dans le brâhmanisme au contraire, l'ācārya avait le pas sur l'upādhyāya (Manu, II, 145 : Yājñavalkya, I, 35). — Cf. OLDENBERG, *Vinaya Texts*, I, p. 178, n. 2.

1 Cf. Vin. I, p. 60 : *ācariyo bhikkhave antevāsikamhi puttacittaṃ upaṭṭhāpessati, antevāsiko ācariyamhi pitucittaṃ upaṭṭhāpessati.*

2 Cérémonie de la Pravrajyā qui, à l'époque ancienne, se confondait avec celle de l'Upasaṃpadā ; cf. Vin. I, p. 22 : *Evañ ca pana bhikkhave pabbājetabbo upasampādetabbo : paṭhamaṃ kesamassuṃ ohārāpetvā, kāsāyāni vatthāni acchādāpetvā, ekaṃsaṃ uttarāsaṅgaṃ kārāpetvā, bhikkhūnaṃ pāde vandāpetvā evaṃ vadehīti vatabbo : buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi*, etc.

3 Les dix *śikṣāpada* du novice sont bien connus par les textes : cf. Vin. I, p. 83-84 ; Aṅguttara, I, p. 211. Le novice doit s'abstenir : 1. du meurtre (*pāṇātipāta*), 2. du vol (*adinnādāna*), 3. de l'impureté (*abrahmacariya*), 4. du mensonge (*musāvāda*), 5. des boissons spiritueuses (*surāmerayamajjapamādaṭṭhāna*), 6. des repas aux heures défendues (*vikālabhojana*), 7. de l'assitance à des récréations mondaines (*naccagītavāditavisūkadassana*), 8. de l'usage d'onguents, de parfums et d'ornements du corps (*mālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍanavibhūsanaṭṭhāna*), 9. de dormir sur un lit trop élevé ou trop large (*uccāsayanamahāsayana*), 10. d'accepter de l'or ou de l'argent (*jātarūparajatapaṭiggahaṇa*).

3. *Moralité de la śikṣamāṇā* [1].

La śikṣamāṇā s'engage à observer les six règles (*ṣaḍdharma*) durant deux ans [2].

Question. — Le śrāmaṇera, possesseur des dix règles (*daśaśikṣāpada*), est appelé à prendre directement la discipline complète du bhikṣu (*paripūrṇaśīla*) [sans passer par un stage intermédiaire]. Pourquoi, dans la carrière d'une bhikṣuṇī, [la śrāmaṇerikā] doit-elle remplir un stage de śikṣamāṇā pour pouvoir ensuite prendre la discipline complète [de la bhikṣuṇī] ?

Réponse. — Quand le Buddha était en ce monde, l'épouse d'un notable (*śreṣṭhidaharā*), enceinte (*garbhiṇī*) sans le savoir, sortit du monde et prit la discipline complète [qui en faisait une bhikṣuṇī]. Dans la suite, quand sa grossesse devint apparente, tous les notables adressèrent des reproches (*jugupsā*) à cette bhikṣuṇī. A la suite de cela, il fut établi que, durant deux ans, les femmes s'exerceraient dans la moralité (*śīlaṃ śikṣ-*) en prenant les six règles [de la śikṣamāṇā] et qu'ensuite seulement elles prendraient la discipline complète [de la bhikṣuṇī] [3].

Question. — Mais, si elle est blâmable, pourquoi la śikṣamāṇā n'essuie-t-elle pas des reproches [tout comme la bhikṣuṇī] ?

Réponse. — Parce que la śikṣamāṇā n'a pas pris la discipline

1 Cf. T 1439, p. 497 a.

2 Les six règles de la śikṣamāṇā sont identiques aux six premiers *śikṣāpada* du śrāmaṇera. La śikṣamāṇā s'engage donc à s'abstenir, durant deux ans, du meurtre, du vol, de l'impureté, du mensonge, des boissons spiritueuses et des repas en dehors du temps. Cf. Vin. IV, p. 319.

3 L'aventure de la bhikṣuṇī enceinte est rapportée dans le Vin. pâli, IV, p. 317; Vin. des Mahīśāsaka, T 1421, k. 13, p. 92 a-b; Vin. des Dharmagupta, T 1428, k. 27, p. 754 b; Vin des Mūlasarvāstivādin, T 1443, k. 18, p. 1005 c, sub fine. Selon ce dernier texte, il s'agirait de la bhikṣuṇī Sthūlanandā, connue dans le Vinaya pour ses manquements de tout genre à la discipline. Voici comment le Vin. pâli, l. c., rapporte son histoire :

Tena samayena buddho bhagavā Sāvatthiyaṃ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme. tena kho pana samayena bhikkhuniyo gabbhiniṃ vuṭṭhāpenti. sā piṇḍāya carati. manussā evam āhaṃsu : deth' ayyāya bhikkhaṃ, garubhārā ayyā ti. manussā... vipācenti : kathaṃ hi nāma bhikkhuniyo gabbhiniṃ vuṭṭhāpessantīti...

A la suite de ces plaintes, le Buddha promulga le 61e pācittiya, interdisant d'ordonner une femme enceinte : *yā pana bhikkhunī gabbhiniṃ vuṭṭhāpeyya, pācittiyan ti.* — Cf. E. WALDSCHMIDT, *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins*, Leipzig, 1926, p. 135.

complète. Elle est pareille à un enfant ou à un serviteur que les hommes ne blâment pas, même s'ils sont malpropres. Telle est, chez la śikṣamāṇā, la prise des six règles.

Il y a deux sortes de śikṣamāṇā : 1. celle qui prend les six règles alors qu'elle est une jeune fille âgée de dix-huit ans (*paripūrṇāṣṭadaśavarṣā kumārikā*) ; 2. celle qui prend les six règles alors qu'elle est une femme ayant dix ans de vie conjugale (*gṛhoṣitā daśavarṣā*) [1].

4. *Moralité de la bhikṣuṇī* [2].

Quand une femme veut prendre la discipline complète [qui en fera une bhikṣuṇī], elle doit, en présence des deux assemblées (*ubhayasaṃgha*) [3], se munir du quintuple vêtement (*pañcacī-*

1 Dans le Vin. pâli, les 71e et 72e pācittiya condamnent celui qui confère l'ordination à une fille de moins de vingt ans (*ūnavīsativassaṃ kumāribhūtaṃ vuṭṭhāpeyya*), ou qui, ayant déjà vingt ans, n'a pas suivi, durant deux ans, les six règles imposées à la śikṣamāṇā (*paripuṇṇavīsativassaṃ kumāribhūtaṃ dve vassāni chasu dhammesu asikkhitasikkhaṃ vuṭṭhāpeyya*). Cf. Vin. pâli, IV, p. 327-328, et pour les autres Vinaya, WALDSCHMIDT, *Bhikṣuṇīprātimokṣa*, p. 140-141.

Dans le même Vin. pâli, les 65e et 66e pācittiya condamnent celui qui confère l'ordination à une femme qui a moins de douze ans de vie conjugale (*ūnadvādasavassaṃ gihigataṃ vuṭṭhāpeyya*) ou qui, ayant douze ans de vie conjugale, n'a pas suivi durant deux ans, les six règles imposées à la śikṣamāṇā (*paripuṇṇadvādasavassaṃ gihigataṃ dve vassāni chasu dhammesu asikkhitasikkhaṃ vuṭṭhāpeyya*). Cf. Vin. pâli, IV, p. 322-323, et pour les autres Vinaya, WALDSCHMIDT, *Bhikṣuṇīprātimokṣa*, p. 142.

Il y a donc deux sortes de śikṣamāṇā selon qu'il s'agit d'une jeune fille d'au moins dix-huit ans, ou d'une femme mariée ayant eu au moins douze ans de vie conjugale. Le Mppś n'exige pour la femme mariée qu'un minimum de dix ans de vie conjugale. La stage de śikṣamāṇā se prolongeant durant deux ans, il s'ensuit qu'on peut devenir bhikṣuṇī à vingt ans s'il s'agit d'une jeune fille, après douze ans de vie conjugale, s'il s'agit d'une femme mariée. Et, en effet, le fragment sanskrit de la *Bhikṣuṇīkarmavācanā* publiée par C. M. RIDDING et L. DE LA VALLÉE POUSSIN, dans le BSOS, I, part III, 1920, p. 133, l. 2, distingue deux sortes de bhikṣuṇī : la *gṛhoṣitā dvādaśavarṣā* et la *kumārikā paripūrṇaviṃśativarṣā*.

2 Cf. T 1439, p. 498; Bhikṣuṇīkarmavācanā, BSOS, I, part III, 1920, p. 123-143; Vin. pâli, II, p. 271-274.

3 L'ordination doit être sollicitée de la double assemblée : celle des bhikṣuṇī et celle des bhikṣu; cf. Vin. II, p. 255 : *ubhatosaṃghe upasampadā pariyesitabbā.* — Une ordination n'est pas complète si elle n'a pas été conférée par l'assemblée des bhikṣu; cf. Vin. II, p. 257 : *anujānāmi bhikkhave bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetum.* — Lors de son ordination, la future nonne, après

vara) [1], du bol aux aumônes (*pātra*), d'une bhikṣuṇī comme préceptrice (*upādhyāyikā*) et comme tutrice (*ācāriṇī*), d'un bhikṣu comme « Maître de discipline » (*śīlācārya*), etc., conformément au rituel de l'ordination (*upasaṃpadādharma*).

En gros (*samāsataḥ*), la discipline de la bhikṣuṇī comporte 500 règles; en détail (*vistarataḥ*), 80.000 règles [2].

C'est après la troisième proposition officielle (*tṛtīyā karmavācanā*) [3] qu'elle obtient la discipline immense (*apramāṇasaṃvara*) qui en fait une bhikṣuṇī.

avoir été reçue dans la communauté des bhikṣuṇī, se présente devant la communauté des bhikṣu et s'exprime en ces termes : « Moi, une telle, désireuse de recevoir l'ordination de votre part, ayant déjà été ordonnée d'un côté devant l'assemblée des bhikṣuṇī (*ekatoupasampannā bhikkhunīsaṃghe*), et ayant été déclarée pure de tout empêchement, je sollicite l'ordination de votre assemblée » : cf. Vin. II, p. 273-274; Bhikṣuṇīkarmavācanā, p. 133.

1 Les cinq vêtements de la bhikṣuṇī sont : 1. la *saṃghāṭī* (manteau), 2. l'*uttarāsaṅga* (vêtement de dessus), 3. l'*antarvāsa* (vêtement de dessous), 4. la *saṃkakṣikā* (vêtement couvrant les flancs), 5. le *kusūlaka* (jupe). — Cf. Vin. II, p. 272; Bhikṣuṇīkarmavācanā, p. 130, l. 9-10; Mahāvyutpatti, n° 8933-8936; Wou fen liu, T 1421, k. 29, p. 187 c 19; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 30, p. 472 b 21-22; Sseu fen liu, T 1428, k. 48, p. 924 c 13-14; Che song liu, T 1435, k. 41, p. 296 a 5; Yi tsing, tr. Takakusu, p. 78-79.

2 Il est généralement admis que la discipline des bhikṣu comporte 250 articles; celle des bhikṣuṇī, 500 articles (voir encore P'i ni mou king, T 1463, k. 8, p. 850 c 15-16; Annales des Wei, ch. 114); mais ces chiffres ronds sont inexacts. Voici, d'après Waldschmidt, *Bikṣuṇīprātimokṣa*, le nombre exact des articles du Prātimokṣa selon les diverses écoles :

Écoles	Bhikṣuprāt.	Bhikṣuṇīprāt.
Sarvāstiv. chin.	257	355
» sansk.	263	—
Mūlasarv. chin.	245	354
» tib.	262	371
» M. Vyutp.	255	—
Mahīśāsaka	251	380
Mahāsāṃghika	218	290
Dharmagupta	250	348
Pâli	227	311

3 Le bhikṣu et la bhikṣuṇī reçoivent l'ordination par le *jñapticaturthakarman* : « par l'acte ecclésiastique (*karman*) où la motion (*jñapti*) est quatrième (*catur-*

5. *Moralité du bhikṣu* [1].

Quant au bhikṣu, il [doit] avoir le triple vêtement (*tricīvara*), le bol aux aumônes (*pātra*) [2], trois maîtres et un chapitre de dix membres (*daśavarga*) [3] conformément au rituel de l'ordination (*upasaṃpadādharma*).

tha) »; il faut comprendre : l'acte (triple) qui avec la motion fait quatre. L'acte d'ordination consiste en effet en une motion (*jñapti*) suivie de trois propositions (*karmavācanā*) relatives à l'approbation de la motion par la Communauté :

a. La motion. — La Communauté est sollicitée par un moine instruit et compétent dans les termes suivants : « Que la Communauté m'entende : Un tel, ici présent, désire, comme élève du révérend un tel, recevoir l'ordination. Si cela plaît à la Communauté, qu'elle lui confère l'ordination : telle est la motion ».

b. Les trois *propositions*. — Le moine continue : « Que la Communauté m'entende : Un tel, ici présent, désire, comme élève du révérend un tel, recevoir l'ordination. La Communauté confère l'ordination à un tel, avec un tel comme précepteur. Celui qui est d'avis que l'ordination soit conférée..., que celui-là se taise. Celui qui est d'avis contraire, qu'il parle ». Cette proposition (*karmavācanā*) est répétée trois fois. Après la « Troisième proposition » (*tṛtīyā karmavācanā*), si la Communauté garde le silence, l'ordination est acquise, et le moine proclame : « Un tel a reçu de la Communauté l'ordination avec un tel comme précepteur. La Communauté est de cet avis; c'est pourquoi elle se tait; c'est ainsi que je l'entends ».

Sur ces cérémonies, cf. Vinaya, I, p. 56, 95 (pour le bhikṣu); II, p. 274 (pour la bhikṣuṇī); J. Filliozat, *Fragments du Vin. des Mūlasarv.*, JA, janv.-mars 1938, p. 50; Oldenberg, *Bouddha*, p. 390.

Dans les actes de moindre importance, la motion peut être suivie d'une seule proposition au lieu de trois; c'est ce qu'on appelle *jñaptidvitīyakarman* « l'acte ecclésiastique où la motion est seconde » c'est-à-dire l'acte (simple) qui avec la motion fait deux. Cf. Oldenberg, *Vinaya Texts*, I, p. 169, n. 2.

1 Cf. T 1439, p. 500 c-503 a; Vin. pâli, I, p. 56, 94-97; F. Spiegel, *Kammavākya, Liber de officiis sacerdotum buddhicorum*, Bonnae, 1841.

2 La tradition du bol aux aumônes et du triple vêtement fait partie du rituel; cf. Vin. I, p. 94 : *paṭhamaṃ upajjhaṃ gāhāpetabbo, upajjhaṃ gāhāpetvā pattacīvaraṃ acikkhitabbaṃ, ayan te patto, ayaṃ saṃghāṭi, ayaṃ uttarāsaṅgo, ayaṃ antaravāsako, gaccha amumhi okāse tiṭṭhāhīti.*

3 Le caractère chinois *seng* (9 et 13) est l'équivalent usuel du sanskrit *saṃgha*, mais, précédé du chiffre dix, il rend le sanskrit *daśavarga* « chapitre de dix moines ». Cf. J. Filliozat, *Fragments du Vinaya des Sarvāstivādin*, JA, janv.-mars 1938, p. 50, n. 4.

Selon le Vinaya, le chapitre doit comporter au moins dix moines pour conférer l'ordination (Vin. I, p. 319); toutefois, en Inde centrale (*majjhima janapada*), où les moines sont peu nombreux, un chapitre restreint de cinq moines peut ordonner validement (Vin. I, p. 197, 319).

En gros, la discipline du bhikṣu comporte 250 règles; en détail, 80.000 règles [1].

C'est après la troisième proposition officielle (*tṛtīyā karmavācanā*) [2] qu'il obtient la discipline immense (*apramāṇasaṃvara*) [qui en fait un bhikṣu].

Voilà ce que, d'une manière générale, on appelle moralité ou Śīla.

[1] Voir ci-dessus, p. 850, n. 2.
[2] Voir ci-dessus p. 850, n. 3.

CHAPITRE XXIII.

LA VERTU DE MORALITÉ

Question. — Maintenant que nous connaissons les caractères de la moralité (*śīlalakṣaṇa*), qu'est-ce que la vertu de moralité (*śīlapāramitā*) ? **162 a**

Réponse. — 1. Certains disent que la vertu de moralité est la moralité du Bodhisattva qui préfère perdre la vie plutôt que de violer la plus petite défense. Comme on l'a dit plus haut dans le *Sou t'o sou mo wang king* (Sutasomarājasūtra) [1], le Bodhisattva sacrifie sa vie pour garder les défenses.

[*Jātaka du Nāga écorché*] [2]. — De même, le Bodhisattva, dans une existence antérieure, était un dragon venimeux (*viṣanāga*) très

[1] Le Sutasomajātaka a été raconté au long plus haut, Traité I, p. 260-263. Aux références déjà données, on peut ajouter Rāṣṭrapālaparipṛcchā, éd. Finot, p. 22; P'ou sa pen hing king, T 155, k. 2, p. 119 b 4; Che tseu sou t'o so king, T 164, p. 392.

[2] Ce jātaka présente quelques traits de ressemblance avec le Campeyya (nº 506) et surtout le Bhūridattajātaka (nº 543) : là aussi les nāga pratiquent l'*uposathakamma* et offrent à qui les veut leur peau, leurs muscles, leurs os et leur sang (cf. Jātaka pâli, VI, p. 169); leurs exploits sont présentés comme des illustrations de la śīlapāramitā (cf. Cariyāpiṭaka, p. 85-86; tr. Law, p. 108-109). Cependant, le présent récit semble évoquer un site célèbre des environs de Bâmyân, bien connu par les descriptions qu'en a données M. A. Foucher, *Notes sur l'itinéraire de Hiuan tsang en Afghanistan*, Études Asiatiques, I, p. 261-262; *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, I, Paris, 1942, p. 130-132, pl. 28. A l'ouest de la ville, en aval du confluent de deux ruisseaux, se dresse une arête rocheuse, longue de trois cents mètres et orientée du nord au sud; des lichens rouges en couvrent les flancs; une longue faille fend en deux le rocher; l'extrémité septentrionale est blanchie par les abondants dépôts d'une grosse source minérale. L'imagination aidant, les bouddhistes du Ier siècle ont pu voir, dans l'arête rocheuse, le gigantesque serpent du présent jātaka ou d'un autre analogue; la faille du rocher évoquait pour eux le coup de couteau qui inaugura son supplice; les lichens rouges rappelaient « ses chairs sanglantes jonchant le sol »; c'est en voulant gagner la source minérale pour

puissant. Tous les êtres périssaient devant lui : les faibles devant son regard, les forts devant son souffle.

Ce nāga, ayant pris la Moralité d'un jour (*rātridivasaśīla*), sortit de la maison, se mit en quête d'une retraite et pénétra dans la forêt. Étant resté longtemps à méditer (*manasikāra*), il s'endormit de fatigue. Or, c'est une loi chez les nāga, quand ils dorment, de prendre la forme (*saṃsthāna*) d'un serpent. Le corps du nāga portait une inscription, et les sept joyaux (*saptaratna*) y mêlaient leurs feux. Des chasseurs (*vyādha, lubdhaka*), qui le virent, en furent surpris et dirent : « Une telle peau (*tvac-*) est extraordinaire (*adbhuta*) et rare (*durlabha*) ; ne faudrait-il pas l'offrir au roi de notre pays en guise d'ornement ? » Aussitôt, ils écrasèrent la tête du serpent avec un bâton et lui enlevèrent la peau avec un couteau. Le nāga se dit : « Ma force est miraculeuse (*ṛddhika*) ; si je la répandais sur ce pays, il serait retourné comme la main. Comment ces hommes, choses minuscules, peuvent-ils m'entreprendre ? Mais aujourd'hui que j'observe la moralité, je ne me soucie plus de la vie ; je suivrai les enseignements du Buddha (*buddhavacana*) ». Sur ce, s'armant de patience, il ferma les yeux et ne regarda plus ; il retint son souffle et ne respira plus, car, plein de compassion (*anukampā*) pour ces hommes, [il voulait les épargner]. Pour garder la moralité, il subit résolument (*ekacittena*) le supplice de l'écorchement, sans éprouver de regret. Il perdit donc sa peau, et ses chairs sanglantes jonchaient le sol. Quand le soleil, très ardent, entreprit sa révolution autour de la terre, le nāga voulut gagner une grande étendue d'eau [pour s'y rafraîchir] ; il vit alors de petits insectes (*kṛmi*) s'approcher de lui afin de le manger ; pour garder la moralité, il n'osa point remuer [de peur de les écraser]. Il se disait : « Aujourd'hui, je fais don de mon corps aux insectes ; c'est pour arriver à l'état de

y plonger son corps à vif, que le serpent, attaqué par des insectes, s'immobilisa pour ne point les écraser. — Il est vrai qu'au temps de Hiuan tsang cette arête rocheuse évoquait plutôt pour les bouddhistes l'image gigantesque d'un Buddha en nirvāṇa : « A deux ou trois *li* à l'est (corriger : à l'ouest ?) de la ville royale, dans un saṃghārāma, il y a une statue couchée du Buddha qui entre dans le Nirvāṇa, de plus de mille pieds » (Si yu ki, T 2087, k. 1, p. 873 b). Mais l'antique jātaka du nāga écorché a passé dans la légende musulmane du dragon Ajdahā, que les archéologues ont recueilli sur place à Bâmyân de la bouche des indigènes : la crête rocheuse ne serait rien d'autre que le cadavre d'Ajdahā, du grand dragon qui désolait la contrée, et qu'Ḥazrat ʿAli, le cousin et le gendre du Prophète, a jadis mis à mort.

Buddha que je donne ma chair et que je sacrifie ma vie ; plus tard, quand je serai un Buddha, je poursuivrai cette [bonne] résolution en pratiquant le don de la Loi (*dharmadāna*) ». Après qu'il eut fait ce serment (*praṇidhāna*), son corps se dessécha et il mourut. Il renaquit alors dans le deuxième ciel (*svarga*) : celui des Trāyastriṃśa.

Le dragon venimeux de ce temps-là était le buddha Śākyamuni ; les chasseurs étaient Devadatta et les six maîtres hérétiques ; les
petits insectes étaient les 80.000 deva qui trouvèrent le Chemin **162 b**
(*mārga*) quand le buddha Śākyamuni fit tourner pour la première fois la roue de la Loi.

Le Bodhisattva, pour garder les défenses, sacrifie sa vie ; il est ferme (*niyata*) et sans regret. C'est cela que l'on appelle vertu de moralité.

2. Le Bodhisattva qui observe la moralité, pour arriver à l'état de Buddha, fait le grand serment (*praṇidhāna*) suivant : « Je veux sauver les êtres ; je ne recherche pas les félicités de l'existence présente ni de l'existence future (*ihaparatrasukha*) ; je n'ai en vue ni la gloire (*yaśas*) ni la renommée (*praśaṃsā*) ; je ne cherche pas à entrer moi-même au plus tôt dans le Nirvāṇa ; j'ai seulement en vue les êtres tombés dans le grand courant (*mahāsrotas*) [de la transmigration], trompés par le désir (*kāma*) et égarés par la stupidité (*moha*) : je veux les sauver et les mener à l'autre rive (*pāra*). J'observerai attentivement (*ekacittena*) la moralité pour renaître en bonne place (*kuśalasthāna*) ; renaissant en bonne place, je rencontrerai des hommes de bien (*satpuruṣa*) ; rencontrant des hommes de bien, j'enfanterai la sagesse (*prajñā*) ; enfantant la sagesse, j'arriverai à pratiquer les six vertus (*ṣaṭpāramitā*) ; pratiquant les six vertus, j'arriverai à l'état de Buddha ». Une telle moralité est appelée vertu de moralité.

3. En outre, chez le Bodhisattva qui observe la moralité, la pensée est bonne (*kuśala*) et pure (*pariśuddha*) ; il ne craint pas les mauvaises destinées (*durgati*) et ne désire pas renaître parmi les dieux ; il recherche seulement la bonté et la pureté, et parfume (*vāsayati*) sa pensée à l'aide de la moralité de façon à la rendre meilleure. Voilà la vertu de moralité.

4. En outre, le Bodhisattva qui observe la moralité dans un esprit de grande compassion (*mahākaruṇācitta*) arrive à l'état de Buddha, et c'est cela qu'on appelle vertu de moralité.

5. En outre, en observant la moralité, le Bodhisattva donne naissance aux six vertus, et ce fait constitue la vertu de moralité.

a. Comment la moralité donne-t-elle naissance à la moralité ? En partant de la quintuple moralité [de l'upāsaka], on arrive à la [décuple] moralité du śrāmaṇera. En partant de la moralité du śrāmaṇera, on arrive à la moralité de discipline (*saṃvaraśīla*) [qui caractérise le bhikṣu]. En partant de la moralité de discipline, on arrive à la moralité résultant de l'extase (*dhyānaśīla*). En partant de la moralité de l'extase, on arrive à la moralité pure (*anāsravaśīla*). C'est ainsi que la moralité donne naissance à la moralité.

b. Comment la moralité donne-t-elle naissance au don (*dāna*) ? Il y a trois sortes de dons : 1. le don matériel (*āmiṣadāna*), 2. le don de la Loi (*dharmadāna*), 3. le don de l'absence de crainte (*abhayadāna*).

La moralité qui s'abstient d'empiéter sur le bien d'autrui constitue le « don matériel ». —Les êtres qui en sont témoins apprécient cette conduite. [Par son exemple], l'homme moral leur prêche la Loi et leur ouvre l'intelligence. Il se dit : « En observant rigoureusement la moralité pure, je serai pour tous les êtres un vénérable champ de mérites (*puṇyakṣetra*) ; ainsi tous les êtres, [s'inspirant de mon exemple], gagneront d'immenses mérites (*apramāṇapuṇya*) ». Une action de ce genre constitue le « don de la Loi ». — Tous les êtres redoutent la mort ; la moralité qui s'interdit de les tourmenter constitue le « don de l'absence de crainte ».

En outre, le Bodhisattva se dit : « J'observerai la moralité et, en récompense de cette moralité, je serai, pour tous les êtres, un noble roi cakravartin ou un roi du Jambudvīpa. Si je deviens roi des dieux (*devarāja*), je comblerai tous les êtres de richesses, et il n'y aura plus de pauvres ; plus tard, assis sous l'arbre de la Bodhi, je dompterai le roi Māra et je détruirai ses armées ; je réaliserai l'état suprême des Buddha, je prêcherai pour les êtres la Loi pure et je
162 c ferai traverser à d'innombrables êtres l'océan de la vieillesse (*jarā*), de la maladie (*vyādhi*) et de la mort (*maraṇa*) ». C'est ainsi que la moralité donne naissance à la vertu du don.

c. Comment la moralité donne-t-elle naissance à la patience (*kṣānti*) ? L'homme moral se dit en lui-même : « J'observe aujourd'hui la moralité pour régler ma pensée. Si cette moralité est dépourvue de patience, je tomberai en enfer. Même en ne violant point les défenses, si je n'ai point de patience, je n'éviterai pas les mauvaises

destinées. Comment pourrais-je donc m'abandonner à la colère et ne point gouverner mes pensées, puisque c'est seulement à cause de la pensée qu'on entre dans les trois destinées mauvaises ? C'est pourquoi il faut aimer l'effort personnel, la diligence, et cultiver la patience. De plus, l'ascète qui veut affermir sa vertu morale doit exercer sa patience. Pourquoi ? Parce que la patience est la grande force qui consolide la moralité et la rend immuable ». Il se dit encore : « Aujourd'hui que j'ai quitté le monde (*pravrajita*) et que mon extérieur me distingue du profane, comment pourrais-je m'abandonner à mes sentiments à la façon des gens du monde ? Il faut faire effort et armer sa pensée de patience. C'est par la patience du corps et de la voix (*kāyavākkṣānti*) que la pensée acquiert la patience. Si la pensée n'est pas patiente, le corps et la voix ne le sont pas davantage. C'est pourquoi l'ascète doit employer la patience du corps, de la voix et de la pensée à rompre tous les mouvements de colère (*krodha*). En outre, cette moralité comporte, en gros (*samāsataḥ*), quatre-vingt mille articles ; en détail (*vistarataḥ*), un nombre immense (*aprameya*) d'articles ; comment ferais-je pour observer à la fois les innombrables règles de la moralité ? C'est seulement par la patience que je dominerai toute la moralité ». Quand un homme a commis une faute envers le roi, le roi prend ce coupable et le charge sur une voiture armée de glaives ; sur les six côtés de la voiture, des tranchants aiguisés ne laissent pas d'intervalle ; on part au trop et au galop, sans choisir le chemin. Si l'homme parvient à conserver la vie sans être blessé par les glaives, ce sera comme s'il avait été mis à mort, mais sans mourir. Il en va de même pour l'homme moral : sa moralité, ce sont les glaives aiguisés ; la patience le maintient en vie. Si sa patience n'est point ferme, la moralité blessera cet homme. Un vieillard ou un noctambule chancelle s'il n'a point de bâton ; la patience est le bâton de la moralité qui aide l'homme à arriver au Chemin ; cause et condition du bonheur, elle est immuable. C'est ainsi que la moralité donne naissance à la vertu de patience.

d. Comment la moralité donne-t-elle naissance à l'énergie (*vīrya*) ? L'homme moral exclut toute négligence (*pramāda*) ; par un effort personnel, il exerce la Loi sans supérieur (*anuttaradharma*) ; il renonce au bonheur mondain et pénètre dans le bon Chemin ; il prend la résolution de rechercher le Nirvāṇa et de sauver tous les êtres ; dans cette grande pensée, il n'a point de paresse, car il

recherche le Buddha en premier lieu. C'est ainsi que la moralité peut donner naissance à l'énergie.

En outre, l'homme moral a horreur des douleurs du monde (*lokaduḥkha*) et des tourments de la vieillesse, de la maladie et de la mort; il développe de l'énergie pour s'en libérer lui-même et en sauver les autres.

[*L'énergie du chacal*]. — Un chacal (*sṛgāla*) vivait dans une forêt en compagnie de lions (*siṃha*) et de tigres (*vyāghra*), à la recherche des proies laissées par ces derniers. Une fois qu'il était à jeun et fatigué, il franchit, au milieu de la nuit, les remparts de la ville et pénétra dans une habitation. N'ayant pas trouvé la viande qu'il cherchait, il s'endormit dans une cachette (*rahasisthāna*) et ne se réveilla qu'une fois la nuit passée. Effrayé et déconcerté, il ne savait que faire : sortir, c'était risquer de ne pouvoir s'échapper ;
163 a rester, c'était se condamner à la mort. Finalement, il se résolut à faire le mort et se coucha par terre. Des passants le virent ; l'un d'eux déclara qu'il avait besoin d'une oreille (*karṇa*) de chacal et lui coupa une oreille; le chacal se dit : « L'ablation d'une oreille est douloureuse, mais je me contente de garder la vie ». Un autre homme déclara qu'il avait besoin d'une queue (*puccha*) de chacal, lui coupa la queue et s'en alla ; le chacal se dit : « Si douloureuse que soit l'ablation de ma queue, ce n'est qu'une petite affaire ». Enfin un troisième personnage déclara qu'il avait besoin d'une dent (*danta*) de chacal ; mais celui-ci se dit : « Les amateurs se multiplient ; s'ils [s'avisent] de prendre ma tête, ma vie est condamnée ». Aussitôt, il se dressa et, déployant la force de son savoir, il bondit à travers un sentier de canalisation et parvint à se sauver.

Il en va de même pour l'ascète qui veut échapper à la douleur : quand la vieillesse (*jarā*) arrive, il essaye de se rassurer, il ne s'attriste point et s'applique à l'énergie ; en cas de maladie (*vyādhi*) également, tant qu'il y a espoir, il ne s'inquiète pas ; quand la mort (*maraṇa*) se présente et qu'il sait qu'il n'y a plus d'espoir, il fait effort sur lui-même et, s'armant de courage et de zèle, il redouble d'énergie; des régions de la mort, il arrivera finalement au Nirvāṇa. L'exercice de la moralité est comparable au tir à l'arc. L'archer cherche d'abord un terrain uni ; une fois en terrain uni, il fixe son attention ; ayant fixé son attention, il courbe l'arc à plein; ayant courbé l'arc, il lâche la corde à fond. Ici, le terrain uni, c'est la moralité ; l'arc, c'est l'attention fixée ; la courbure de l'arc, c'est l'énergie ; la flèche, c'est la sagesse ; l'ennemi, c'est l'ignorance. Si on peut ainsi déployer sa force et son énergie, on arrivera certainement au grand Chemin et on sauvera les êtres.

Enfin, l'homme moral peut, grâce à l'énergie, gouverner ses cinq instincts et ne point sentir les cinq objets du désir (*pañcakāmaguṇa*). Quand sa pensée lui échappe, il la ressaisit et la ramène à lui. La moralité monte la garde sur les sens (*indriya*) ; gardant les sens, elle donne naissance à l'extase (*dhyāna*) ; produisant l'extase, elle enfante la sagesse (*prajñā*) ; créant la sagesse, elle mène à l'état de Buddha. C'est ainsi que la moralité donne naissance à la vertu d'énergie.

e. Comment la moralité donne-t-elle naissance à l'extase (*dhyāna*) ? Il y a trois actes (*karman*) par lesquels l'homme fait le bien; si l'acte corporel (*kāyakarman*) ou vocal (*vākkarman*) est bon, l'acte mental (*manaskarman*) tend spontanément (*svataḥ*) vers le bien. Une herbe tortueuse (*kuṭilatṛṇa*), poussant au milieu du chanvre, est gênée dans sa croissance; ainsi la force de la moralité peut ruiner toutes les entraves (*saṃyojana*). Comment les ruine-t-elle ? Quand on n'observe pas la moralité, dès qu'un motif de haine (*dveṣavastu*) se présente, une pensée de meurtre (*atipātacitta*) se produit; dès qu'un motif d'amour (*kāmavastu*) se présente, une pensée de luxure se produit. Au contraire, l'homme moral, même s'il éprouve un peu de colère, ne conçoit aucune pensée de meurtre; même s'il éprouve un attrait sensuel, il ne commet pas la luxure. C'est ainsi que la moralité mène toutes les entraves à la ruine. Quand les entraves sont ruinées, l'extase (*dhyāna*) et la concentration (*samādhi*) sont faciles à obtenir. De même que la mort survient facilement pour un malade ou un vieillard qui ont perdu leurs forces, ainsi l'extase et la concentration sont faciles à obtenir quand les entraves sont ruinées.

En outre, la pensée humaine, toujours et sans arrêt, recherche les plaisirs de la débauche; l'ascète qui observe la moralité renonce aux joies du monde, et sa pensée est sans négligence (*apramāda*) ;
c'est pourquoi il obtient facilement l'extase et la concentration. **163 b**

En outre, l'homme moral obtient de renaître parmi les hommes, puis parmi les six classes de dieux du Monde du Désir (*kāmadeva*), puis dans le Monde matériel (*rūpadhātu*) ; s'il brise les signes caractéristiques de la matière (*rūpanimitta*), il renaît dans le Monde immatériel (*ārūpyadhātu*) ; si sa moralité est pure (*pariśuddha*),

il rompt toutes les entraves (*saṃyojana*) et atteint l'état d'Arhat; s'il observe la moralité avec la Grande pensée [de la Bodhi] et qu'il ait pitié des êtres, il est un Bodhisattva.

En outre, la moralité modère les appétits grossiers (*sthūla*) et l'extase contient les appétits subtils (*sūkṣma*).

En outre, la moralité règle le corps et la voix, tandis que l'extase arrête les distractions (*vikṣiptacitta*). De même qu'un homme qui a sa chambre à l'étage ne peut y monter sans une échelle, ainsi, sans l'échelle de la moralité, on n'arrive pas à l'extase.

Enfin, chez l'homme qui transgresse la morale, le vent des entraves (*saṃyojanavāyu*) est violent et dissipe la pensée; sa pensée étant distraite, il n'arrive pas à l'extase. Chez l'homme moral, le vent des passions (*kleśavāyu*) est faible et ne distrait pas beaucoup la pensée; extase et concentration sont faciles à obtenir.

Pour toutes ces raisons, la moralité donne naissance à la vertu d'extase.

f. Comment la moralité donne-t-elle naissance à la sagesse (*prajñā*) ? L'homme moral voit les caractères de cette moralité et sait de quoi elle tire son existence. Il sait qu'elle tient son origine des péchés (*āpatti*), car, s'il n'y avait pas de péchés [meurtre, etc.], il n'y aurait pas de moralité [abstention du meurtre, etc.]. Tel est le caractère de la moralité : elle est issue des causes et conditions (*hetupratyayaja*). Pourquoi alors s'y attacher (*abhiniveśa*) ? C'est comme pour le lotus (*utpala*) : il est issu d'une boue infecte; si belles que soient ses couleurs, son lieu d'origine est impur; on comprend par là qu'on ne doit point s'y attacher. C'est ainsi que la moralité donne naissance à la vertu de sagesse.

En outre, l'homme moral se dit en lui-même : « On prétend que la moralité est noble (*praṇīta*) et qu'il faut la garder, que l'immoralité est vile (*hīna*) et qu'il faut l'éviter. Une telle conception ne répond pas à la sagesse. Selon le verdict de la sagesse, la pensée ne s'attache pas à la moralité; il n'y a rien à prendre, rien à laisser ». C'est ainsi que la moralité donne naissance à la vertu de sagesse.

En outre, l'homme qui n'observe pas la morale, même s'il possède un savoir aiguisé (*tīkṣṇajñāna*), cherche des occupations vulgaires et s'emploie de toutes manières à trouver des moyens de subsistance; l'organe de son savoir (*jñānendriya*) s'émousse peu à peu, telle une lame tranchante, employée à tailler de la terre argileuse, et qui s'ébrèche toujours davantage. Le religieux (*pravrajita*) qui observe la moralité et ne s'occupe point des affaires de ce monde contemple (*samanupaśyati*) toujours l'Absence de caractères (*animitta*) qui constitue le Vrai caractère de tous les Dharma. Même s'il n'avait primitivement que des facultés faibles (*mṛdvindriya*), [son savoir] s'aiguise graduellement. Pour toutes ces raisons, on peut dire que la moralité donne naissance à la vertu de sagesse. Et ainsi la vertu de moralité donne naissance aux six vertus.

6. En outre, le Bodhisattva qui observe la moralité ignore la crainte (*bhaya*); il est exempt de trouble (*moha*), d'hésitation (*kāṅkṣā*) et de doute (*saṃśaya*); il n'aspire pas personnellement au Nirvāṇa; il observe la moralité uniquement dans l'intérêt de tous les êtres, pour arriver à l'état de Buddha et obtenir tous les attributs des Buddha. Cette caractéristique constitue la vertu de moralité.

7. En outre, [et selon les termes du sūtra, ci-dessus, p. 770], le Bodhisattva « se fonde sur la non-existence du péché et de son contraire » (*āpattyanāpattyanadhyāpattitām upādāya*), et cela constitue la vertu de moralité.

Question. — Si la moralité consiste à éviter le mal et à pratiquer **163 c**
le bien, pourquoi parler de la non-existence du péché et de son contraire ?

Réponse. — Parler de leur non-existence n'est pas vue fausse (*mithyādṛṣṭi*) ni conception grossière (*sthūlacitta*); si on pénètre à fond le caractère des Dharma et qu'on pratique la concentration du vide (*śūnyatāsamādhi*), on voit par l'œil de la sagesse (*prajñācakṣus*) que le péché (*āpatti*) n'existe pas. Si le péché n'existe pas, son contraire, l'absence de péché (*anāpatti*), n'existe pas non plus. D'ailleurs, l'être n'existant pas, le péché de meurtre (*atipātāpatti*) n'existe pas non plus; le péché n'existant point, la Défense (*śīla*) qui l'interdit n'existe pas davantage. Pourquoi ? Il devrait y avoir un péché de meurtre, pour que l'interdiction du meurtre existe; mais, puisqu'il n'y a pas de péché de meurtre, son interdiction n'existe pas.

Question. — Des êtres existent présentement; direz-vous qu'ils n'existent pas ?

Réponse. — Ce qui est vu par l'œil de chair (*māṃsacakṣus*) n'est pas une vision correcte (*darśana*); si on utilise l'œil de la sagesse (*prajñācakṣus*), on verra qu'il n'y a pas d'êtres. Comme on l'a

dit plus haut (p. 724) à propos du don, il n'y a ni donateur (*dāyaka*), ni bénéficiaire (*pratigrāhaka*), ni chose donnée (*deya*); c'est la même chose ici.

En outre, si l'être (*sattva*) existait, il serait identique aux cinq agrégats (*skandha*), ou différent d'eux. S'il était identique aux cinq Skandha, les Skandha étant cinq et l'être étant un, cinq feraient un, et un ferait cinq. Un marché du change où cinq vaudraient un ne trouverait pas de preneur. Pourquoi ? Parce que un ne fait pas cinq. C'est pourquoi on sait que les cinq Skandha ne font pas un seul être. — En outre, les cinq Skandha, naissant (*utpanna*) et périssant (*niruddha*), sont d'un caractère impermanent (*anityalakṣaṇa*) tandis que l'être a pour propriété de passer de l'existence antérieure à l'existence future en accumulant péchés (*āpatti*) et mérites (*puṇya*) dans les trois mondes (*traidhātuka*). Si les cinq Skandha se confondaient avec l'être, celui-ci serait pareil à ces herbes (*tṛṇa*) et ces bois (*kāṣṭha*) qui, naissant spontanément et périssant spontanément, sont réfractaires au lien du péché (*āpattibandhana*) et à la délivrance (*vimokṣa*). On sait donc que les cinq Skandha ne sont pas l'être.

Qu'il existe un être en dehors des Skandha, c'est ce qui a déjà été réfuté plus haut, quand il était question de l'éternité et de l'ubiquité de l'Ātman (cf. p. 740). D'ailleurs, en dehors des cinq Skandha, la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) ne naît pas. S'il existait un être en dehors des cinq Skandha, il serait éternel, et, s'il était éternel, il échapperait à la naissance (*jāti*) et à la mort (*maraṇa*). Pourquoi ? Parce que la naissance, c'est être après ne pas avoir été, et la mort, c'est périr après être né. Si les êtres étaient éternels, ils rempliraient les cinq destinées (*pañcagati*). Existant éternellement dès l'origine, comment viendraient-ils encore à l'existence ? Exempts de naissance, ils seraient aussi exempts de mort.

Question. — Il est certain que l'être existe ; pourquoi dites-vous qu'il n'existe pas ? Il existe un Dharma « Être » qui a les cinq Skandha pour causes et conditions (*hetupratyaya*), de même que le Dharma « Main » existe en raison des cinq doigts (*aṅguli*).

Réponse. — Cette affirmation est fausse. S'il existait un Dharma « Être » en raison des cinq Skandha, l'existence de ce Dharma « Être » ne se concevrait pas à part, en dehors des cinq Skandha. L'œil (*cakṣus*) voit la couleur (*rūpa*), l'oreille (*śrotra*) entend le son (*śabda*), le nez (*ghrāṇa*) sent l'odeur (*gandha*), la langue

(*jihvā*) goûte la saveur (*rasa*), le corps (*kāya*) tâte le tangible (*spraṣṭavya*) et l'esprit (*manas*) connaît les Dharma; mais tout cela est vide (*śūnya*) et exempt de Moi substantiel (*anātman*). Il n'y a **164 a**
pas d'être, distinct de ces six choses. Les hérétiques (*tīrthika*), qui voient à l'envers, prétendent que l'être, c'est l'œil qui voit les couleurs, etc., jusque : c'est l'esprit qui connaît les Dharma. Ou bien, ils sont d'avis que l'être, c'est la pensée qui éprouve la douleur ou le plaisir. Ceux qui partagent cette vue ne connaissent pas la réalité de l'être.

[*Ruse des disciples intéressés*]. — Il y avait un vénérable bhikṣu très vertueux. Les hommes, qui le prétendaient Arhat, lui apportaient des offrandes en masse. Par la suite, il tomba malade et mourut. Ses disciples, craignant de perdre les offrandes [qu'on lui apportait], enlevèrent son corps durant la nuit et disposèrent sur son lit les couvertures et l'oreiller de telle sorte qu'on eût dit que le maître était là, couché sur son lit. Aux personnes qui venaient s'enquérir de l'état du malade, les disciples disaient : « Ne voyez-vous pas, sur ce lit, ses couvertures et son oreiller ? » Les sots, sans examiner la chose, croyaient le maître malade et alité, et s'en allaient après l'avoir comblé d'offrandes. Il en fut ainsi plusieurs fois. Il y eut cependant un homme intelligent qui vint prendre de ses nouvelles; les disciples lui firent la même réponse. Mais cet homme intelligent répliqua : « Je ne vous interroge pas sur les couvertures, l'oreiller ou le lit, c'est l'homme que je cherche ». Écartant les couvertures, il chercha son maître, mais il n'y avait personne. [Ici aussi], en dehors des six objets, il n'existe point d'Ātman. De même il n'y a personne qui connaisse (*jñānin*) ni personne qui voie (*darśin*).

En outre, si l'être existait dans les cinq Skandha comme dans ses causes et conditions (*hetupratyaya*), les cinq Skandha étant transitoires (*anitya*), l'être, lui aussi, serait transitoire. Pourquoi ? Parce qu'il y a similitude (*sādṛśya*) entre l'effet (*phala*) et sa cause (*hetu*). Cet être, étant transitoire, ne passerait pas à l'existence future (*aparajanman*).

En outre, si, comme vous le prétendez, l'être, dès l'origine même, existait éternellement, alors, l'être devrait engendrer les cinq Skandha, tandis que les cinq Skandha ne pourraient engendrer l'être. Or les cinq Skandha, en tant que causes et conditions, engendrent [seulement] une métaphore d'être (*sattvanāmasaṃketa*),

et le sot poursuit ce nom à la recherche d'une réalité. C'est pourquoi l'être est réellement inexistant. Puisque l'être n'existe pas, il n'y a point de péché de meurtre, et puisque le meurtre n'existe pas, il n'y a pas non plus de défense (*śīla*) pour l'interdire.

En outre, si on examine à fond les cinq Skandha, on saura à l'analyse qu'ils sont vides (*śūnya*), pareils aux visions du rêve (*svapnadarśana*), pareils au reflet sur le miroir (*ādarśabimba*). En tuant une vision du rêve ou un reflet sur le miroir, on ne commet pas de meurtre. De même, en tuant l'être, c'est-à-dire cinq Skandha qui ont le vide pour caractère (*śūnyatānimitta*), on ne commet point de faute.

Enfin, l'homme qui déteste le péché (*āpatti*) et s'attache à son contraire (*anāpatti*) éprouve du mépris (*avamāna*) et de l'orgueil (*abhimāna*) quand il voit quelqu'un transgresser les défenses; il éprouve de l'affection (*anunaya*) et du respect (*satkāra*) quand il voit un honnête homme observer les défenses. Une telle moralité est une cause génératrice de péché (*āpattisamutthāpakahetupratyaya*). Par conséquent nous disons [avec le sūtra] qu'il faut remplir la vertu de moralité en se fondant sur la non-existence du péché et de son contraire.

CHAPITRE XXIV.

LA VERTU DE PATIENCE[1]

Sūtra : Il faut remplir la vertu de patience en se basant sur la non-agitation de l'esprit (*kṣāntipāramitā paripūrayitavyā akṣobhaṇatām upādāya*). 164 b

I. DÉFINITION ET DIVISION DE LA PATIENCE.

Śāstra : Question. — Qu'est-ce que la Kṣānti ?

Réponse. — Kṣānti, en langue des Ts'in, signifie patience.

Il y a deux sortes de patiences : 1. la patience à l'endroit des êtres (*sattvakṣānti*) ; 2. la patience à l'endroit du Dharma (*dharmakṣānti*). Le Bodhisattva qui exerce la patience à l'endroit des êtres obtient un mérite immense (*apramāṇapuṇya*) ; le Bodhisattva qui exerce la patience à l'endroit du Dharma obtient une sagesse immense (*apramāṇaprajñā*). Muni de ces deux avantages, mérite et sagesse, il obtient la réalisation de tous ses désirs (*yatheṣṭasiddhi*) : il est pareil à l'homme qui, muni d'yeux et de pieds, peut se rendre où il veut. Le Bodhisattva qui rencontre la médisance ou l'injure, qui

[1] La vertu de patience ne joue pas un grand rôle dans le Petit Véhicule : un bref éloge dans le Dīgha, II, p. 49 : *khantī paramaṃ tapo titikkhā nibbānaṃ paramaṃ vadanti Buddhā*, et dans Saṃyutta, I, p. 226 : *khantiyā bhiyyo na vijjati*; une courte définition dans Dhammasaṅgaṇi, p. 230 : *Yā khantī khamanatā adhivāsanatā acaṇḍikkaṃ anasuropo attamanatā cittassa, ayaṃ vuccati khantī.* Mais le vice opposé, la colère, la haine ou l'aversion (*krodha, dveṣa, pratigha*), est souvent combattu.

Le Grand Véhicule, au contraire, attache une grande importance à la patience : il en distingue surtout trois espèces : *parāpakāramarṣaṇakṣānti*, pardonner les injures; *duḥkhādhivāsanākṣānti*, supporter la souffrance; *dharmanidhyānādhimokṣakṣānti*, méditer le Dharma et y adhérer. Voir, entre autres sources, Sūtrālaṃkāra, éd. LÉVI, p. 108; Bodh. bhūmi, p. 189-199; Śikṣāsamuccaya, p. 179-188 (tr. BENDALL-ROUSE, p. 175-183); Bodhicaryāvatāra et Pañjikā, ch. VI (tr. LAV., p. 49-69); Saṃgraha, p. 191; Siddhi, p. 621; Ta fang kouang, T 279, k. 44, p. 232 b sq.

est frappé par l'épée ou le bâton, sait, à la réflexion, que la cause en est à ses actes [antérieurs], que les Dharma, tant à l'intérieur (*adhyātmam*) qu'à l'extérieur (*bāhyam*), sont absolument vides (*atyantaśūnya*), privés de Moi substantiel (*anātman*), non-possédés par un Moi (*anātmya*). Le triple sceau de la Loi (*dharmamudrā*) [1] est imprimé sur tous les Dharma, et, bien qu'ils aient le pouvoir d'entraîner une rétribution douloureuse, le Bodhisattva les supporte sans éprouver d'irritation (*duṣṭacitta*), ni prononcer d'injure.

En même temps, on appelle patience la production d'un certain mental (*caitasikadharma*) : quand on le possède, la patience et le savoir trouvent leur solidité, comme la peinture doit à la colle sa résistance.

Certains disent qu'il y a deux sortes de pensées bonnes (*kuśalacitta*) : l'une grossière (*sthūla*), l'autre subtile (*sūkṣma*) ; la grossière, c'est la patience (*kṣānti*) ; la subtile, c'est l'extase (*dhyāna*). Tant qu'on n'a pas trouvé l'extase, la joie spirituelle (*prīti*) est seulement capable de recouvrir (*praticchādana*) les péchés : on l'appelle patience; quand on a trouvé l'extase, cette joie fait éviter tout péché : on l'appelle extase.

La patience est un mental (*caitasikadharma*) associé à la pensée (*cittasaṃprayukta*) et accompagnant la pensée (*cittānusārin*) ; ce n'est ni un acte (*karman*), ni la rétribution d'un acte (*karmāvipāka*), mais un compagnon de l'acte (*karmānusārin*).

Selon certains, elle appartient à deux Mondes (*dhātudvayāvacara*) [Monde du désir et Monde matériel]. Selon d'autres, elle appartient seulement au Monde du désir (*kāmadhātvavacara*) ou elle n'est d'aucun Monde (*anavacara*) ; [elle serait étrangère au Monde matériel] car, dans ce Monde matériel (*rūpadhātu*), il n'y a aucun désagrément extérieur à supporter.

La patience est impure (*sāsrava*) ou pure (*anāsrava*), car on la trouve aussi bien chez les profanes (*pṛthagjana*) que chez les saints (*ārya*).

La patience qui met obstacle (*āvṛṇoti*) aux mauvais instincts de la pensée à soi ou de la pensée d'autrui (*svaparacittākuśaladharma*) est dite bonne (*kuśala*). Puisqu'elle est bonne, il y a suppression (*samuccheda*) ou non-suppression (*asamuccheda*) de la réflexion (*manasikāra*). Tout ceci est analysé au long dans l'Abhidharma.

[1] Ce triple sceau des Dharma sera défini ci-dessous, k. 15, p. 170 a.

II. LA PATIENCE A L'ENDROIT DES ÊTRES.

Question. — Qu'est-ce que la patience à l'endroit des êtres (*sattvakṣānti*) ?

Réponse. — Il est deux sortes d'êtres pour le Bodhisattva : 1. celui qui le couvre de respect (*satkāra*) et d'hommages (*pūjā*) ; 2. celui qui le hait, l'insulte, le frappe et le tourmente. Le Bodhisattva peut supporter l'un et l'autre : il n'aime point l'homme qui le flatte; il ne hait point l'homme qui lui fait du mal. C'est cela la patience envers les êtres.

1. Indifférence envers les flatteurs.

Question. — Devant le respect et les hommages, peut-il être question de patience ?

Réponse. — Il y a deux sortes d'entraves (*saṃyojana*) : 1. celles qui dépendent de l'affection (*anunayapatita*) ; 2. celles qui dépendent de l'aversion (*pratighapatita*). Le respect et les hommages n'engendrent point l'aversion, mais conduisent à l'affection (*anunaya*) et à l'attachement (*abhiniveśa*) ; ce sont d'adroits séducteurs; c'est pourquoi il faut pratiquer l'indifférence à leur égard, sans s'y attacher et sans les aimer. Comment y rester insensible ? En considérant leur impermanence (*anityatā*) et [en sachant] qu'ils sont une source d'entraves (*saṃyojanopapattisthāna*). Aussi le Buddha a-t-il dit : « Le gain et les honneurs (*lābhasatkāra*) sont une profonde blessure (*vraṇa*). De même qu'une blessure coupe la peau (*chavi*) et arrive à la chair (*māṃsa*), coupe la chair et arrive à l'os (*asthi*), brise l'os et pénètre jusqu'à la moelle (*asthimiñjā*), ainsi l'homme attaché au gain et aux honneurs coupe la peau de la moralité (*śīlacchavi*), brise la chair de l'extase (*dhyānamāṃsa*), rompt l'os de la sagesse (*prajñāsthi*) et perd la moelle de la subtile pensée bonne (*sūkṣmakuśalacittamiñjā*) » [1].

[1] En réalité, ce n'est pas à une blessure, mais au supplice de la corde de crins (*vālarajju*), que le Buddha a comparé la cupidité et l'ambition : voir le *Rajjusutta* du Saṃyutta, II, p. 238, que le Mppś a cité plus exactement ci-dessus : Traité, I, p. 334, et où j'ai reproduit, en note, le texte pâli.

[*Devadatta, victime du gain et des honneurs*] [1].

164 c [*Vocation*]. — Lorsque le Buddha retourna pour la première fois au pays de *Kia p'i lo p'o* (Kapilavastu), il était accompagné de

[1] L'histoire de Devadatta présente un intérêt considérable au point de vue de la formation des légendes et des écritures bouddhiques, mais n'a encore fait l'objet d'aucune étude poussée; voir KERN, *Histoire,* I, p. 186-206; *Manual,* p. 38-40; T. W. RHYS DAVIDS, *Devadatta,* ERE, IV, p. 675-677; THOMAS, *Life of Buddha,* p. 131-138. Voici un bref état des sources :

1o Le Suttapiṭaka n'a que de courtes allusions à Devadatta : le Dīgha n'en dit pas un mot; le Majjhima et le Saṃyutta le connaissent comme un homme de mauvais désirs (Saṃ. II, p. 156), perdu d'avarice et d'ambition (Maj. I, p. 192; Saṃ. II, p. 240-242), condamné à l'enfer (Maj. I, p. 392). L'Aṅguttara est mieux renseigné; mais, à l'exception d'un seul passage (Aṅ. IV, p. 402 sq.), tous les endroits où il traite de Devadatta semblent empruntés mot à mot au Vinaya pâli (Aṅ. II, p. 73 = Vin. II, p. 188; Aṅ. III, p. 123 = Vin. II, p. 185; Aṅ. IV, p. 160, 164 = Vin. II, p. 202), et peuvent être considérés comme des interpolations. De même, l'Udāna, p. 60, est tiré de Vin. II, p. 198; l'Itivuttaka, p. 85, est repris de Vin. II, p. 203.

Les Āgama chinois ne semblent pas mieux connaître l'hérétique célèbre, exception faite pour l'Ekottara, de date tardive et de caractère encyclopédique, qui rapporte au long et en détails l'histoire de Devadatta (T 125, k. 47, p. 803 b-806 a).

Les Mahāsāṃghika se bornent à présenter Devadatta comme le cousin du Buddha et son rival d'enfance (cf. Mahāvastu, II, p. 74; III, p. 176 sq.; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 12, p. 705 b-c), mais semblent tout ignorer du schisme qu'il provoqua dans la communauté; selon eux en effet, Devadatta ne faisait point partie de l'ordre parce que le Buddha avait refusé de l'ordonner : cf. Mahāvastu, III, p. 181, l. 3; T 190, k. 59, p. 923 c (tr. BEAL, *Romantic Legend,* p. 380). On peut croire que les Mahāsāṃghika se sont séparés des Sthavira avant que la légende de Devadatta fût achevée.

2o Les Vinaya, et les sources qui en dépendent, nous renseignent abondamment sur la collusion de Devadatta avec Ajātaśatru, le schisme qu'il provoqua dans la communauté, les complots qu'il ourdit contre le Buddha, ainsi que sa chute en enfer. Mais, ici encore, il faut distinguer entre deux groupes de Vinaya :

a. Le Vinaya pâli (II, p. 182-203; tr. RH. D.-OLDENBERG, III, p. 224-265), ainsi que ses deux tributaires, le Vin. des Mahīśāsaka (T 1421, k. 25, p. 164 a-166 b), et celui des Dharmagupta (T 1428, k. 46, p. 909 b-910 c), ne connaissent que les grands traits de la légende. Il semble d'ailleurs que, dans l'école de langue pâlie, celle-ci se soit figée avec le Vinaya, car les sources postérieures, comme le Jātaka, III, p. 355-358; IV, p. 158-159; V, p. 333-337; VI, p. 129-131, et la Dhammapadaṭṭhakathā, I, p. 133-150, ne marquent aucune évolution appréciable.

b. Au contraire, les sources sarvāstivādin ont considérablement développé l'histoire de Devadatta et y ont inséré une quantité d'épisodes inédits. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les longues pages que les Vinaya des

1.250 bhikṣu : tous appartenaient à la classe des brahmacārin; comme ils avaient adoré le feu (*agni*), leur aspect était misérable; comme ils avaient pratiqué le jeûne et l'ascèse, leurs corps étaient émaciés. Le roi *Tsing fan* (Śuddhodana) se dit en lui-même : « Les compagnons (*parivāra*) de mon fils, bien qu'animés d'intention pure (*cittaviśuddhi*), ne payent vraiment pas de mine. Je vais faire un choix parmi mes nombreux fils et petits-fils; chaque famille donnera un de ses membres pour être le disciple du Buddha ». Ayant ainsi réfléchi, il publia dans le pays un édit enjoignant à certains jeunes gens de la noble famille des Śākya de se disposer à quitter la maison (*pravrajyā*) [1]. C'est alors que Devadatta, fils du roi *Hou fan* (*Droṇodana*) [2], sortit de la maison, s'exerça dans le Chemin et récita 60.000 articles [3] de la Loi (*dharmaskandha*). Durant douze ans il poursuivit énergiquement ses efforts [4].

Sarvāstivādin et les textes apparentés lui ont consacrées : Vin. des Sarvāstivādin, T 1435, k. 36-37, p. 257 a-271 a; Vin. des Mūlasarvāstivādin, T 1450, k. 13-14, p. 168 a-174 c; k. 20, p. 203; T 1464, k. 2, p. 859 a-860 a (comparer ROCKHILL, *Life,* p. 83-87, 92, 94, 106-107). C'est dans ces sources développées que le Mppś a puisé la biographie complète de Devadatta, dont il nous donne ici un résumé. Les Mémoires de Hiuan tsang le reprendront à peu près dans les mêmes termes : Cf. Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 899 c-900 a (tr. BEAL, II, p. 8-9; WATTERS, I, p. 390).

[1] Sur la vocation forcée de 500 jeunes Śākya, voir plus haut, Traité, I, p. 176-177, et les notes. Cette intervention de Śuddhodana ne fut pas heureuse car, parmi ces jeunes gens, « certains, bien disposés, goûtaient la joie du Chemin, d'autres n'y trouvaient aucune joie ». Le Buddha n'approuva pas l'initiative de son père; par trois fois, il conseilla à Devadatta de rester dans le monde, mais celui-ci « se rasa lui-même les cheveux et la barbe et revêtit le *kāṣāya* du religieux »; puis il se mit à l'école du bhikṣu *Sieou lo t'o* (Surādha), qui lui enseigna les articles de la discipline (*śīlasaṃvara*) et les bases des pouvoirs miraculeux (*ṛddhipāda*) : cf. Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 802 b-c.

[2] Selon le Mppś (T 1509, k. 3, p. 83 c 1; k. 14, p. 164 c 7) et Hiuan tsang (T 2087, k. 6, p. 900 a 2), Devadatta était le fils de *Droṇodana.* D'autres sources lui donnent pour père *Suprabuddha* (Mahāvaṃsa, II, v. 21, p. 14; Dhammapadaṭṭha, III, p. 44), *Amṛtodana* (K'i che king, T 24, k. 10, p. 364 b 5-6; K'i che yin pen king, T 25, k. 10, p. 419 b 7-8; Che eul yeou king, T 195, p. 146 c 9-10; Ken pen chouo... p'o seng che; T 1450, k. 2, p. 105 a 18; ROCKHILL, *Life,* p. 13) ou *Śuklodana* (Wou fen liu, T 1421, k. 15, p. 101 b 17).

[3] Il connaissait donc les trois quarts de la Loi, qui compte 80.000 articles (voir Kośa, I, p. 46). Le Tch'ou yao king, T 212, k. 14, p. 687 b 11, attribue, lui aussi, à Devadatta la connaissance de 60.000 articles, mais Hiuan tsang (T 2087, k. 6, p. 900 a 3-4) dit 80.000.

[4] Les efforts de Devadatta se prolongèrent durant douze ans : ce détail

[Conquête des pouvoirs surnaturels] [1]. — Dans la suite, convoitant les honneurs (*satkāra*) et le gain (*lābha*), il alla trouver le Buddha et le supplia de lui enseigner les pouvoirs surnaturels (*abhijñā*) [2]. Le Buddha lui dit : « Gautama ! considère l'impermanence des cinq agrégats (*pañcaskandhānityatā*) : tu pourras ainsi trouver le Chemin et obtenir, en même temps, les pouvoirs surnaturels » ; cependant, le Buddha ne lui enseigna pas le moyen de les acquérir. Devadatta sortit et adressa la même demande à Śāriputra, à Maudgalyāyana et jusqu'à cinq cents Arhat, mais tous lui turent ce moyen en lui disant : « Considère l'impermanence des cinq agrégats : tu pourras ainsi trouver le Chemin et obtenir, en même temps, les pouvoirs surnaturels ». N'ayant pas obtenu ce qu'il demandait, Devadatta pleura de dépit et, se rendant auprès d'Ānanda, il le supplia de lui enseigner les pouvoirs surnaturels. A cette époque, Ānanda ne possédait pas encore le savoir de la pensée d'autrui (*paracittajñāna*) ; cependant, par considération pour son frère, et sur le conseil du Buddha, il communiqua à Devadatta le moyen d'acquérir les pouvoirs surnaturels. Devadatta se retira dans la montagne et acquit bientôt les cinq [premiers] pouvoirs.

est aussi relevé par le Che song liu, T 1435, k. 36, p. 257 a 8, et le Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 900 a 2.

1 Un jour que le Buddha se trouvait à Rājagṛha, une famine se déclara. Les bhikṣu qui possédaient des pouvoirs magiques se rendirent dans diverses régions mythiques, Jambudvīpa, Pūrvavideha, Aparagodāna, Uttarakuru, ciel des Trāyastriṃśa, pour recueillir les fruits et les aliments merveilleux que ces contrées produisent, et ils les distribuèrent à la communauté. Enviant leurs pouvoirs, Devadatta demanda au Buddha de lui enseigner la magie, mais le Buddha lui conseilla de travailler plutôt à son salut. Devadatta s'adressa alors aux grands bhikṣu Śāriputra, Maudgalyāyana et jusqu'à 500 Arhat, mais tous l'éconduisirent. En désespoir de cause, Devadatta eut alors recours à son frère Ānanda, qui, cédant à ses instances, lui communiqua les secrets de la magie et autres pouvoirs miraculeux. — Cf. Che song liu, T 1435, k. 36, p. 257 a-b, que le Mppś suit ici presque textuellement; Pi nai ye, T 1464, k. 2, p. 859 b; Tch'ou yao king, T 212, k. 14, p. 687 b-c. Dans le Vin. des Mūlasarvāstivādin (T 1450, k. 13, p. 167 c-168 b; ROCKHILL, *Life*, p. 84-85), c'est le maître d'Ānanda, à savoir Daśabala Kāśyapa, qui communique les secrets de la magie à Devadatta; dans le Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 802 c, c'est le bhikṣu *Sieou lo t'o* (Surādha).

Cet épisode n'est pas relaté dans les sources pâlies : le Vinaya, II, p. 183, note seulement que Devadatta avait acquis les pouvoirs magiques ordinaires (*pothujjanika iddhi*).

2 Ils ont été définis plus haut, Traité, I, p. 328-333.

[Liaison avec Ajātaśatru]. — Une fois en possession de ces cinq pouvoirs, il se dit : « Qui pourrait devenir mon bienfaiteur (*dānapati*) ? Le prince (*kumāra*) *A chö che* (Ajātaśatru) possède les caractères (*nimitta*) d'un grand roi; je veux en faire mon ami ».

Aussitôt, il se rendit au ciel [des Trāyastriṃśa] et y prit de la nourriture céleste (*divyāhāra*) [1]; en retournant, il se rendit dans le *Yu tan lo yue* (Uttaravatī) et y recueillit le riz [qui y pousse] spontanément [2]; enfin, il arriva à la forêt de *Yen feou* (Jambuvana) et y cueillit le fruit du pommier-rose (*jambuphala*). Il fit don de tout cela au prince Ajātaśatru.

Il se métamorphosa à plusieurs reprises [3] et, se changeant en un

1 C'est-à-dire l'ambroisie (*amṛta*) ou le Soma, d'après les sources précitées.

2 Les habitants de l'Uttarakuru possédaient un riz merveilleux, poussant sans qu'il fût besoin de labourer ni de semer, sans balle, naturellement parfumé et d'une saveur délicieuse; pour le cuire, on le déversait dans une marmite et on déposait celle-ci sur des « pierres-à-incandescence » : ces galets s'enflammaient aussitôt, et, dès que le riz était cuit, ils s'éteignaient : cf. Dīgha, III, p. 199; Āṭānāṭikasūtra, éd. HOFFMAN, p. 46-47; Divyāvadāna, p. 216; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 209 (tr. BURLINGAME, *Buddhist Legends*, III, p. 321-322. — Ce riz merveilleux est représenté à Bhārhūt : cf. A. FOUCHER, *Sur l'interprétation de quatre bas-reliefs de Barhut*, RAA, XIII, 1939, p. 1-9.

3 Parmi toutes ces transformations, la métamorphose de Devadatta en enfant est la plus connue; certaines sources n'en signalent point d'autres : Vinaya pâli, II, p. 185 : *atha kho Devadatto sakavaṇṇaṃ paṭisaṃharitvā kumārakavaṇṇaṃ abhinimminitvā ahimekhalikāya Ajātasattussa kumārassa ucchaṅge pāturahosi. atho kho Ajātasattukumāro bhīto ahosi ubbiggo ussaṅkī utrasto. atho kho Devadatto Ajātasattuṃ kumāraṃ etad avoca : bhāyasi maṃ tvaṃ kumārā 'ti. āma bhāyāmi, ko 'si tvan ti. ahaṃ Devadatto 'ti. sace kho tvaṃ bhante ayyo Devadatto iṅgha saken' eva vaṇṇena pātubhavassū 'ti. atha kho Devadatto kumārakavaṇṇaṃ paṭisaṃharitvā saṃghāṭipattacīvaradharo Ajātasattussa kumārassa purato aṭṭhāsi :* « Devadatta, après avoir changé sa propre figure et pris celle d'un petit garçon, apparut sur les genoux du prince Ajātaśatru, orné d'une ceinture de serpents. Alors le prince Ajātaśatru fut apeuré, stupéfait, terrorisé et effrayé. Devadatta lui dit : Avez-vous peur de moi, prince ? — Oui, qui es-tu ? — Je suis Devadatta. — Si tu es le maître Devadatta, montre-toi donc sous ta propre forme. — Alors Devadatta déposa la forme d'un petit garçon, et se tint debout, le bol aux aumônes à la main, revêtu du manteau et de l'habit monastique, devant le prince Ajātaśatru ». Voir encore Dhammapadaṭṭha, I, p. 139 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 235); Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 802 c; Tch'ou yao king, T 212, k. 14 p. 687 c; P'i p'o cha, T 1545, k. 85, p. 442 a.

Il y eut d'autres métamorphoses encore que les sources sarvāstivādin se sont plu à détailler : elles racontent comment Devadatta s'est transformé

éléphant merveilleux (*hastiratna*) ou en un cheval merveilleux (*aśvaratna*), il troublait l'esprit du prince. Un jour, il se changea en un enfant (*kumāraka*) et vint s'asseoir sur les genoux du prince; le prince le prit dans ses bras, le baisa et lui donna du crachat [1]. En chaque occasion, Devadatta déclinait lui-même son nom pour que le prince le reconnût.

Par ces métamorphoses (*pariṇāma*) de tous genres, Devadatta émut l'esprit d'Ajātaśatru : le prince perdit la tête. Dans le *Ngai yuan* (Ambavana) [2], il éleva un grand monastère (*vihāra*); rien

en éléphant, en cheval, en voile ou en bonnet, en religieux et, enfin, en enfant : cf. T 1435, k. 36, p. 257 c, que le Mppś suit de près : « Devadatta se transforma en un éléphant précieux dans la maison du prince Ajātaśatru : il entrait par le guichet et sortait par la porte, ou bien il entrait par la porte et sortait par le guichet... Puis, il se transforma en un cheval précieux qui fit de même... Puis, il se changea en un voile précieux et apparut sur les genoux du prince; celui-ci le prit et se l'attacha sur le front... Enfin, il se transforma en un beau petit garçon portant un collier d'or précieux, et il apparut sur les genoux du prince; celui-ci le prit dans ses bras, joua avec lui et lui cracha dans la bouche ». Même récit, à quelques détails près, dans Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 13, p. 168 c (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 86); Pi nai ye, T 1464, k. 2, p. 859 b; Pie yi tsa a han, T 100, k. 1 p. 374 c.

1 Ce détail répugnant, ignoré des sources pâlies, est consigné dans presque toutes les versions chinoises. Voici l'explication que le Mppś fournira plus loin (T 1509, k. 26, p. 252 b) : « Le Buddha traita Devadatta d'enragé, de cadavre et d'avaleur de crachat... D'avaleur de crachat, parce que Devadatta, convoitant le gain (*lābha*) et les honneurs (*satkāra*), se métamorphosa en un petit garçon d'une beauté céleste et apparut dans les bras du roi Ajātaśatru. Le roi lui baisa la bouche et lui donna du crachat à avaler. C'est pourquoi Devadatta est appelé l'homme qui avale du crachat ». On trouve la même explication dans la Vibhāṣā, T 1545, k. 85, p. 442 a : « Devadatta, tout d'abord, possédait les extases (*dhyāna*); grâce à son *abhijñā* de pouvoir magique, il se transforma en un petit garçon, revêtu d'un habit cousu de fils d'or, la tête couronnée des cinq fleurs; il se plaça sur les genoux du prince Ajātaśatru, le caressa et le plaisanta, jusqu'à ce que le prince eût reconnu qu'il était le vénérable Devadatta. Alors le prince le prit affectueusement dans ses bras et, en le baisant, lui mit du crachat dans la bouche. Devadatta, qui convoitait grandement le gain et les honneurs, consentit à avaler ce crachat. C'est pourquoi le Buddha le réprimanda en disant : « Tu es une charogne, qui manges du crachat humain ». Dès que Devadatta eut avalé ce crachat, il déchut de son extase, mais vite il reprit son corps de métamorphose ».

2 Beaucoup de localités sont connues sous le nom d'Ambavana (cf. MALALASEKERA, I, p. 160); en réalité, le monastère construit pour Devadatta se trouvait à Gayaśīrṣa (cf. Jātaka, I, p. 185, 508; II, p. 38). Toutes les sources décrivent à l'envi les cadeaux dont Ajātaśatru combla Devadatta : Saṃyutta,

n'y manquait, ni la quadruple *pūjā*, ni les fournitures les plus diverses. Il fit don de ce monastère à Devadatta. Chaque jour, à la tête de ses grands ministres (*mahāmātya*), Ajātaśatru y conduisait cinq cents chaudrons de soupe au riz.

[*Premier péché : le Schisme*] [1]. — Bien que Devadatta obtînt

II, p. 242; Vinaya, II, p. 185, 187; Tsa a han, T 99, nº 1064, k. 38, p. 276 b-c; Che song liu, T 1435, k. 36, p. 257 c; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 13, p. 168 c; k. 14, p. 173 b (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 86).

1 Voici un bref résumé de ce schisme, rapporté par toutes les sources d'une façon à peu près concordante : Aveuglé par ses succès, Devadatta se rendit à Rājagṛha, au Veṇuvana, où le Buddha était en train de prêcher la Loi. Saluant respectueusement son maître, il lui fit la proposition suivante : « Seigneur ! vous êtes déjà vieux et très âgé; confiez la congrégation à ma garde : j'en aurai soin ». Le Buddha refusa jusqu'à trois fois : « Je ne confierais même pas la congrégation à Śāriputra et à Maudgalyāyana, ô Devadatta ! et encore moins à toi qui es si nul et de nulle valeur ». Devadatta s'en retourna furieux et froissé. — Cf. Vinaya pâli, II, p. 188-189; Che song liu, T 1435, k. 36, p. 258 b; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 14, p. 169 b (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 86); Pi nai ye, T 1464, k. 2, p. 860 a; Dhammapadaṭṭha, I, p. 139-140.

Ce fut sans doute après ces événements que Devadatta essaya de fomenter des discordes dans le Saṃgha. Il persuada Kokālika, Katamoraga-tiṣya, Khaṇḍadravya et Samudradatta d'aller avec lui conseiller au Buddha d'imposer à la congrégation des moines un genre de vie plus sévère. Le nouveau règlement comporterait les points suivants : 1. vivre comme ermites dans les bois; 2. vivre exclusivement de nourriture mendiée, sans jamais accepter d'invitation; 3. se vêtir de haillons ramassés; 4. passer la nuit au pied d'un arbre; 5. s'abstenir de viande et de poisson. Le Maître refusa d'accéder à ces demandes et déclara qu'il laissait la liberté à ceux qui le désiraient d'adopter ce genre de vie, mais qu'il ne rendrait pas ces prescriptions obligatoires pour tous les moines. Devadatta, qui s'était attendu à ce refus, en prit prétexte pour se révolter contre le Buddha; il gagna à sa cause cinq cents moines Vṛji, originaires de Vaiśālī qui, étant entrés récemment dans la congrégation, en ignoraient les règles. C'est ainsi que le schisme fut créé. — Cf. Vinaya, II, p. 196-198; Wou fen liu, T 1421, k. 25, p. 164 a; Sseu fen liu, T 1428, k. 46, p. 909 b; Che song liu, T 1435, k. 36, p. 259 a; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 14, p. 170 b sq. (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 87); Dhammapadaṭṭha, I, p. 141-142.

Devadatta, entouré de ses partisans, avait rejoint le monastère de Gayaśīrṣa. Un jour qu'il prêchait sa loi, il aperçut dans l'assemblée Śāriputra et Maudgalyāyana. Croyant qu'ils venaient se joindre à son parti, il invita Śāriputra à s'adresser à l'assemblée et, se sentant lui-même fatigué, il se coucha pour dormir. Śāriputra et Maudgalyāyana prirent la parole et persuadèrent facilement les cinq cents schismatiques de retourner auprès du Buddha. Lorsque Devadatta, tiré de son sommeil par Kokālika, apprit ce qui venait de se passer,

ainsi beaucoup d'offrandes, la communauté qui l'entourait était restreinte. Il se dit : « Je possède trente marques du Grand Homme (*mahāpuruṣalakṣaṇa*) [1], un peu moins que le Buddha [qui en a trente-deux] ; mais mes disciples ne sont point nombreux. Si une grande communauté (*mahāsaṃgha*) m'entourait, en quoi serais-je
165 a différent du Buddha ? » Ayant fait cette réflexion, il provoqua un schisme dans la communauté (*saṃghabheda*) et gagna cinq cents disciples à sa cause.

Śāriputra et Maudgalyāyana vinrent leur prêcher la Loi et les convertir; la communauté [du Buddha] se reforma.

[*Deuxième péché : Blessure infligée au Buddha*] [2]. — Alors Devadatta conçut un dessein funeste (*duṣṭacitta*) : il poussa un rocher pour écraser le Buddha. Mais *Kin kang li che* (Vajrapāṇi), avec son foudre (*vajrakīla*), rejeta au loin le rocher [3]. Toutefois, un éclat de pierre en jaillit, qui vint blesser le Buddha aux orteils.

du sang chaud sortit de sa bouche. — Cf. Vinaya, II, p. 199-200; Sseu fen liu, T 1428, k. 46, p. 909 c-910 a; Che song liu, T 1435, k. 37, p. 265 b-c; Ken pen chouo... p'o seng che T 1450, k. 20, p. 203 a-b (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 94); Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 803 a; Dhammapadaṭṭha, I, p. 143.

[1] Sur les trente *mahāpuruṣalakṣaṇa* de Devadatta, voir plus haut, Traité, I, p. 286, n. 2.

[2] En réalité, ce n'est pas un, mais trois attentats, que Devadatta commit contre le Buddha : 1. il loua des assassins pour le mettre à mort; 2. il fit rouler un rocher pour l'écraser; 3. il lança contre lui l'éléphant ivre Nālāgiri. Dans les sources pālies (Vinaya, II, p. 191-196; Dhammapadaṭṭha, I, p. 140-141; Jātaka, V, p. 333-337), ces attentats précèdent immédiatement le schisme, au lieu de lui être postérieurs comme c'est le cas ici.

[3] Le rocher lancé par Devadatta contre le Buddha fut miraculeusement arrêté : dans le Vinaya pāli, II, p. 193, et le Milinda, p. 136, « deux pointes de montagne se réunirent et arrêtèrent le rocher » (*dve pabbatakūṭā samāgantvā taṃ silaṃ sampaṭicchiṃsu*); dans le Che song liu, T 1435, k. 36, p. 260 a 20, le Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 18, p. 192 c 13, le Pi nai ye, T 1464, k. 5, p. 870 a 11, le Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 803 b 16, et le Hing k'i hing king, T 197, k. 2, p. 170 c 1, le génie de la montagne, le yakṣa Kumbhīra, reçut le rocher dans ses mains et le renvoya ailleurs. Ici, dans le Mppś, c'est Vajrapāṇi qui joue le rôle de Kumbhīra. Dans le Dulva (ROCKHILL, *Life*, p. 92-93), les deux yakṣa, Vajrapāṇi et Kumbhīra, unissent leurs efforts pour protéger le Buddha.

Quant à l'éclat de pierre qui vint blesser le Buddha aux orteils, il en a déjà été question plus haut (Traité, I, p. 508), à propos de la rétribution des neuf péchés de Śākyamuni. Cette blessure fut extrêmement douloureuse, mais le Buddha la supporta avec tant de courage qu'il suscita l'admiration des divinités (cf. Saṃyutta, I, p. 27-29; Tsa a han, T 99, nº 1289, k. 48, p. 355).

[*Troisième péché : Blessure mortelle infligée à une Arhatī*] [1]. — Lorsque la bhikṣuṇī *Houa sö* (Utpalavarṇā) lui adressa des reproches, Devadatta frappa la bhikṣuṇī du poing. A cet instant, les yeux de la bhikṣuṇī lui jaillirent [des orbites] et elle mourut.

[1] Ce dernier crime a été inventé à date récente pour pouvoir attribuer à Devadatta un troisième péché *ānantarya*. Les sources pālies l'ignorent complètement, et les sources chinoises en fournissent au moins trois versions différentes :

a. Après sa conversion, Ajātaśatru interdit l'entrée de son palais à Devadatta et à ses partisans, et réserva ses largesses au Buddha et à ses disciples. Devadatta se voyant éconduit, se posta derrière la porte du palais : il aperçut un jour la bhikṣuṇī Utpalavarṇā qui sortait du palais, le bol rempli de nourriture; attribuant sa déconvenue aux intrigues de cette « femme tondue », il s'avança au devant d'elle et la frappa. La religieuse protesta en vain de son innocence : jamais elle n'avait voulu offenser Devadatta « frère du Buddha, membre de la famille des Śākya et religieux ». Sans tenir compte de ses protestations, Devadatta lui abattit son poing sur la tête et lui brisa le crâne. Dans un sursaut d'énergie, Utpalavarṇā parvint à regagner le vihāra des bhikṣuṇī et, à ses consœurs qui l'interrogeaient sur son aventure, elle dit : « Mes sœurs, tout ce qui a vie est transitoire, tous les Dharma sont privés d'Ātman, le Nirvāṇa, c'est la paix (*śānta*). Devadatta vient de commettre son troisième *ānantarya*; quant à moi, aujourd'hui même, j'entrerai dans le Nirvāṇa ». Alors, en présence de la communauté des nonnes, elle manifesta toutes sortes de transformations merveilleuses, et entra dans le *nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu*. — Cette première version est résumée du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 10, p. 147 c-148 a (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 106-107).

b. Selon le Pi nai ye, T 1464, k. 2, p. 857 c, Devadatta aurait assommé Utpalavarṇā dès les débuts de sa carrière criminelle quand, après douze années consacrées à l'étude des sūtra et à la pratique du Chemin, il commença à nourrir de mauvais sentiments contre le Buddha et à violer les défenses. « Dans toutes les chambres du monastère, dit ce Vinaya, on avait étendu par terre des nattes (*niṣadana*), et le Bhagavat avait porté une défense interdisant de pénétrer dans le monastère sans s'être lavé les pieds. Un jour Devadatta y entra sans s'être lavé les pieds. La bhikṣuṇī Utpalavarṇā lui dit : Eh bien, Devadatta, le Bhagavat a défendu d'entrer sans s'être lavé les pieds ! — Méchante nonne, répondit ce dernier, connais-tu les défenses mieux que moi ? — Et, de son poing à la force colossale (*vīrabala*), il frappa la bhikṣuṇī sur la tête : elle en mourut. Les bhikṣu portèrent la chose devant le Buddha. Le Bhagavat déclara : Ayez pitié de ce méchant homme; il a commis un péché *ānantarya*; quant à la bhikṣuṇī, elle a acquis l'état d'Arhatī ».

c. Dans le Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 803, Devadatta porte la main, non pas sur Utpalavarṇā, mais sur la nonne *Fa che*, probablement Dharmadinnā, religieuse bien connue, qui intervient dans Majjhima, I, p. 299; Aṅguttara, I, p. 25, et Therīgāthā, v. 12. C'est en vain que Devadatta, avec la complicité d'Ajātaśatru, avait lancé contre le Buddha, l'éléphant ivre Nālāgiri. Le complot

Devadatta commit ainsi trois péchés à rétribution immédiate (*ānantarya*) [1].

[*Liaison avec les hérétiques*]. — Il se lia d'amitié avec les mauvais maîtres, l'hérétique *Fou lan na* (Pūraṇa), etc.; il détruisit toutes les racines de bien (*kuśalamūla*) sans en éprouver de honte.

[*Tentative d'empoisonnement sur le Buddha et chute en enfer*] [2]. — Enfin, Devadatta enduisit de poison (*viṣa*) les ongles de ses

avait piteusement échoué et Ajātaśatru était sur le point de se repentir. « Devadatta, inquiet et mécontent, sortit de Rājagṛha. La bhikṣuṇī Dharmadinnā, apercevant de loin Devadatta, lui dit : Ce que tu as fait est très mal; le remords que tu éprouves aujourd'hui est léger; demain, il sera peut-être plus grave. — Devadatta, entendant ces paroles, redoubla de colère et lui répliqua :. Esclave chauve, quelle est cette faute dont le regret, léger aujourd'hui, s'aggravera demain ? — La bhikṣuṇī Dharmadinnā répondit : En commettant le péché aujourd'hui, tu as créé les racines du mal (*akuśalamūla*). — Alors Devadatta s'enflamma de colère, frappa la bhikṣuṇī de la main et la tua ».

1 Il y a cinq péchés *ānantarya*, ainsi nommés parce que celui qui les a commis tombe immédiatement en enfer (*samanantaraṃ narakeṣūpapadyate*) : 1. *mātṛghāta*, 2. *pitṛghāta*, 3. *arhadghāta*, 4. *saṃghabheda*, 5. *tathāgatasyāntike duṣṭacittarudhirotpādanam*. Les sources ne les donnent pas toujours dans le même ordre et les citent souvent pêle-mêle avec d'autres péchés : cf. Vinaya, II, p. 193; Aṅguttara, I, p. 27; III, p. 436; Vinaya, I, p. 168, 321; Vibhaṅga, p. 378; Mahāvyutpatti, nº 2324-2328; Dharmasaṃgraha, LX; Kośa, IV, p. 201. — Devadatta s'est rendu coupable des nº 3-5; cf. Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 10, p. 148 b : « Il a commis trois *ānantarya :* 1. Avec une grande pierre, il a frappé de loin le Bhagavat, et fait couler le sang du Tathāgata avec une pensée de haine; 2. Il a brisé la communauté qui vivait dans la concorde; 3. Il a privé de la vie la bhikṣuṇī Utpalavarṇā ».

2 Le Vinaya pâli, II, p. 202, est muet sur la mort de Devadatta; le Buddha se contente d'annoncer qu'il ira en enfer durant un Kalpa. — Le Milinda signale brièvement qu'il fut englouti par la terre (p. 101) et qu'au moment de sa mort il prit refuge dans le Buddha (p. 111). — Le Dhammapadaṭṭha, I, p. 146-147, reprend cette double tradition en la développant : Devadatta se sentant malade désira voir une dernière fois le Buddha et se fit conduire par ses disciples à Śrāvastī, au Jetavana. Prévenu de son arrivée, le Buddha annonça que, nonobstant tous ses efforts, Devadatta ne parviendrait plus à le voir dans la présente existence. En effet, lorsque l'hérésiarque descendit de sa litière ses pieds s'enfoncèrent dans la terre; avant de disparaître, il eut encore le temps de prendre son refuge dans le Buddha.

La tradition pâlie ne signale pas l'incident des ongles empoisonnés. Ce détail apparaît dans le Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 804 a, qui, pour le reste, suit d'assez près la tradition pâlie. En voici des extraits : Tombé gravement malade, Devadatta dit à ses disciples : « Je n'ai plus la force de me rendre auprès du śramaṇa Gautama; vous devriez m'aider à aller jusqu'à lui ».

doigts, et sous prétexte d'aller saluer le Buddha, il tenta de le blesser. Il voulut partir, mais n'était pas encore arrivé à la ville de Rājagṛha, que la terre s'entrouvrit d'elle-même et qu'un char de feu vint à sa rencontre : Devadatta entra vivant en enfer (*niraya*).

Alors Devadatta s'enduisit les dix ongles de poison et dit à ses disciples : « Portez-moi auprès du śramaṇa ». Ses disciples le conduisirent auprès du Buddha. Alors Ānanda, apercevant de loin Devadatta qui s'approchait, dit au Bhagavat : « Voici venir Devadatta, il éprouve sûrement du repentir et cherche à s'amender ». Le Buddha dit à Ānanda : « Devadatta n'arrivera jamais jusqu'à moi...; dès aujourd'hui, son organe vital (*jīvitendriya*) est mûr (c'est-à-dire : touche à sa fin) ». Lorsque Devadatta arriva près du Bhagavat, il dit à ses disciples : « Il ne convient pas que je reste couché devant le Buddha; déposez ma litière », et il mit pied à terre. A ce moment, du centre de la terre, s'éleva un vent brûlant qui enveloppa le corps de Devadatta. Brûlé par le feu, celui-ci éprouva une pensée de repentir à l'endroit du Tathāgata et voulut crier *Namo buddhasya*. Mais il n'arriva pas à la fin de cette invocation; il avait à peine prononcé *Namo* qu'il tomba en enfer.

D'après ce texte, on le voit, Devadatta n'eut pas l'occasion d'égratigner le Buddha avec ses ongles empoisonnés; le Mppś également semble indiquer qu'il ne porta pas la main sur le Buddha : « Il n'était pas encore arrivé à Rājagṛha, dit-il, que la terre s'entr'ouvrit ». — Selon le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1450, k. 10, p. 150 a (comparer Rockhill, *Life*, p. 107), les choses allèrent plus loin et Devadatta tenta effectivement de blesser le Buddha. Voici des extraits de ce Vinaya : [Ayant tenté en vain de séduire Yaśodharā], Devadatta, rempli de honte, sortit du palais. Les Śākya, voyant son chagrin et sa douleur, lui dirent : « Tu devrais, dès aujourd'hui, aller trouver le Bhagavat et lui demander pardon; s'il t'accorde son pardon, nous te proclamerons roi (*devaputra*) ». Alors Devadatta remplit ses dix ongles de poison et se rendit auprès du Bhagavat. Il s'était dit : « Je ne saurais pas supporter que le śramaṇa Gautama m'accorde son pardon et me félicite; aussi, au moment de le saluer, je frapperai ses pieds avec mes ongles empoisonnés et je le blesserai ». Arrivé près du Buddha, il salua de la tête les deux pieds du maître et, s'adressant au Bhagavat, il lui dit : « Je voudrais que, par pitié, vous m'accordiez mon pardon ». Le Bhagavat considéra Devadatta, se demandant en quelle intention il était venu le trouver; devinant les intentions homicides de Devadatta, il usa de sa force miraculeuse (*ṛddhibala*), transforma le bas de ses genoux et les changea en cristal de roche; puis il demeura en silence. Devadatta, devant ce silence du Buddha, fut pris de colère et, mettant à exécution ses intentions malveillantes, égratigna le Bhagavat avec ses ongles empoisonnés. Mais, alors, ses dix doigts se brisèrent tous ensemble et, par un choc en retour, le poison lui causa une vive douleur.

Cette tentative d'empoisonnement est connue des pèlerins chinois (cf. Fa hien, tr. Legge, p. 60; Hiuan tsang, tr. Watters, I, p. 390), ainsi que de la tradition tibétaine (cf. Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 278 sq.).

Bien que Devadatta possédât sur son corps trente marques du Grand Homme, il fut incapable de dompter sa pensée ; entraîné par l'appât des honneurs et du gain, il commit de grands péchés et entra vivant en enfer.

C'est pourquoi [le sūtra] dit que le gain et les honneurs sont une profonde blessure qui rompt la peau et pénètre jusqu'à la moelle. Il faut se garder d'aimer les flatteurs. Chez le Bodhisattva, la patience consiste à ne point s'attacher à ceux qui le couvrent d'honneurs (*pūjā*) et de respects (*satkāra*).

*
**

En outre, il y a trois sortes d'honneurs (*pūjā*) : 1. On est respecté (*satkṛta*) par les hommes à cause des mérites (*puṇya*) acquis au cours des existences antérieures (*pūrvajanman*) ; 2. On est respecté par les hommes à cause des qualités (*guṇa*) dont on fait preuve dans l'existence présente (*ihajanman*) en pratiquant la moralité (*śīla*), l'extase (*dhyāna*) et la sagesse (*prajñā*) ; 3. Par fausseté (*mṛṣā*) et tromperie (*vipralambha*), on peut n'avoir intérieurement aucune vertu et, extérieurement, sembler tout blanc : on gagne des honneurs en trompant ses contemporains. En face de ces trois sortes d'honneurs, [le Bodhisattva] fait les réflexions suivantes :

1. « Je jouis présentement de ces honneurs à cause des mérites que j'ai diligemment cultivés dans mes existences antérieures ; ceci est le résultat naturel de mon activité diligente. Pourquoi en éprouver de l'orgueil (*darpa*) ? On récolte en automne ce qu'on a semé au printemps. Pourquoi s'enorgueillir de ce qui arrive forcément ? » Ayant ainsi réfléchi, le Bodhisattva discipline sa pensée et n'éprouve ni attachement (*abhiniveśa*) ni orgueil (*abhimāna*).

2. Si les honneurs dont il jouit sont dus aux qualités dont il fait preuve dans l'existence présente, le Bodhisattva fera les réflexions suivantes : « C'est grâce à la sagesse (*prajñā*) que je connais le Vrai caractère (*satyalakṣaṇa*) des Dharma et que j'ai tranché les entraves (*saṃyojana*) ; c'est à cause de mes qualités (*guṇa*) que ces hommes m'honorent ; je n'y suis pour rien ». Ayant ainsi réfléchi, il discipline sa pensée et n'éprouve point d'orgueil : « En réalité se dit-il, ce sont mes qualités que les hommes aiment, et non pas ma personne ».

[*La ruse du cachemirien*] [1]. — Un bhikṣu, originaire du *Ki pin* (*Kāśmīra*), versé dans les trois corbeilles (*tripiṭa*) [2], et qui suivait la règle des forestiers (*araṇyadharma*), se rendit un jour au palais royal (*rājakula*), où l'on préparait une grande réception. Le portier (*dvārapāla*), voyant la grossièreté de ses habits, ferma la porte et lui refusa l'entrée. Il en fut ainsi à plusieurs reprises : à cause de la grossièreté de son habit, le bhikṣu n'obtenait jamais l'entrée. Il recourut donc à un stratagème (*upāya*) : il emprunta un bel habit et se représenta au palais. Le portier, en le voyant, lui permit d'entrer et ne l'arrêta plus. Le bhikṣu pénétra dans la réunion et reçut toutes sortes de mets délicats. Il les offrit tout d'abord à son habit **165 b**
et, comme les convives lui demandaient pourquoi il agissait ainsi, il répondit : « Je suis venu plusieurs fois, et jamais je n'ai obtenu l'entrée. Aujourd'hui, grâce à cet habit j'ai pu participer à la réception et obtenir tous ces mets délicats. Puisque, en réalité, c'est à mon habit que je les dois, je les donne à mon habit ».

L'ascète qui obtient des honneurs en pratiquant les vertus (*guṇa*), la moralité (*śīla*) et la sagesse (*prajñā*) se dit, lui aussi, qu'il doit ces honneurs à ses qualités et non pas à lui-même. Cette considération lui vaut une discipline mentale qu'on appelle patience.

3. Obtenir des honneurs par fausseté (*mṛṣā*) ou tromperie (*vipralambha*), c'est s'infliger à soi-même une torture insupportable. On doit se dire : « En obtenant des honneurs par tromperie, je ne diffère en rien des brigands et des voleurs qui doivent [au larcin]

1 Le bhikṣu cachemirien, que le Mppś met ici en scène, n'est autre, sans doute, que le célèbre arhat *K'i ye to* qui « sept cents ans après le Buddha, parut au royaume de Ki pin » et reçut la visite de l'empereur Kaniṣka. Trois contes lui sont consacrés dans le Tsa pao tsang king, T 203, nº 91-93, k. 7, p. 483 a-484 b (tr. S. LÉVI, *Notes sur les Indo-Scythes*, JA 1896-97, p. 24-33). Cet arhat était connu pour son mépris de la toilette ; averti de la visite de Kaniṣka, il refusa d'arranger son vêtement en disant : « J'ai entendu les paroles du Buddha : le religieux sorti de la maison estime son extérieur grossier ; la vertu est sa seule occupation ; pourquoi sortirais-je à la rencontre (du roi) avec des ornements vestimentaires ? » Et, calme et silencieux, il demeura assis tout raide et ne sortit pas au dehors (cf. T 203, k. 7, p. 484 a 20-22). — C'est dans le même esprit qu'il se présente ici, au palais du roi, en habits grossiers.

2 Le moine qui connaît les trois corbeilles est appelé en sanskrit *tripiṭa* (cf. Avadānaśataka, I, p. 334 ; Divyāvadāna, p. 261, 505) et, plus rarement, *tripiṭaka* (Divyāvadāna, p. 54). En pâli, on a *tepiṭaka* (Milinda, p. 18 ; Jātaka, IV, p. 219).

leur nourriture. C'est tomber dans le péché de tromperie (*vipralambhāpatti*) ».

N'éprouver aucune affection pour les hommes qui vous couvrent de ces trois sortes d'honneurs, ne point s'élever, constitue la patience à l'endroit des êtres (*sattvakṣānti*).

2. Indifférence envers les bienfaiteurs.

Question. — Pour ceux qui n'ont pas encore trouvé le Chemin, le vêtement et la nourriture sont nécessaires. Par quel moyen (*upāya*) peut-on trouver la patience, ne point s'attacher et ne pas aimer ses bienfaiteurs ?

Réponse. — Grâce à la sagesse (*prajñā*) : en considérant le caractère impermanent (*anityalakṣaṇa*), le caractère douloureux (*duḥkhalakṣaṇa*) et le caractère impersonnel (*anātmakalakṣaṇa*) des choses, on éprouvera pour elles un dégoût (*udvega*) perpétuel. Quand un coupable est sur le point d'être exécuté, on peut mettre devant lui des mets savoureux, sa famille peut venir le consoler, il ne songe qu'à la mort; même s'il consomme les mets, il n'en goûtera point la saveur. De même, l'ascète qui considère sans cesse l'impermanence et la douleur, peut recevoir des honneurs : il ne s'y attachera point. Une gazelle (*mṛga*), poursuivie sans répit par un tigre, même si elle rencontre une herbe tendre ou une eau délicieuse, ne s'en soucie point. De même, l'ascète, que le tigre de l'impermanence (*anityatāvyāghra*) poursuit sans un instant de répit, et qui médite sur l'ennui [de toutes choses], ne se soucie point des saveurs délicates qu'il peut rencontrer. C'est pourquoi, l'ascète parvient à se contenir devant ceux qui le comblent.

3. Indifférence envers les femmes.

En outre, lorsque des femmes veulent charmer et troubler le Bodhisattva, celui-ci doit dompter sa pensée et endurer la chose sans se troubler.

[*Le premier assaut des filles de Māra*] [1].

Lorsque le buddha Śākyamuni se trouvait sous l'arbre de la Bodhi, le roi Māra, dans son dépit (*daurmanasya*), lui envoya les trois princesses : *Lo kien* (Ragā), *Yue pei* (Arati) et *K'o ngai* (Tṛṣṇā). Elles vinrent montrer leurs corps et déployer toutes sortes de grâces pour corrompre le Bodhisattva; mais celui-ci ne se laissa

[1] L'intervention des trois filles dans ce premier assaut de Māra contre le Bodhisattva est à remarquer. Ces trois filles s'appelaient Taṇhā, Arati et Ragā (Saṃyutta, I, p. 124); Tantrī, Aratī et Ratī (Mahāvastu, III, p. 286); Rati, Arati et Tṛṣṇā (Lalitavistara, p. 378); Arati, Prīti et Tṛṣ (Buddhacarita, XIII, v. 3).

Māra lança deux assauts principaux contre Śākyamuni : 1. Immédiatement avant l'illumination, lorsque le Bodhisattva était assis sous l'arbre pippala de la Bodhi, Māra lança contre lui ses armées pour lui faire quitter le siège de la Bodhi et l'empêcher ainsi d'arriver à l'illumination; le Bodhisattva résista victorieusement à cette attaque et, touchant la terre de sa main droite (*bhūmisparśamudrā*), il la prit à témoin de son droit d'occuper le siège de la Bodhi. — 2. Quatre semaines après l'illumination, lorsque le Buddha méditait sous l'arbre Ajapālanyagrodha, Māra et ses filles vinrent tenter le Buddha pour l'amener à entrer dans le Nirvāṇa avant d'avoir prêché sa doctrine.

En ce qui concerne l'intervention des filles de Māra dans ces deux assauts, il convient de distinguer trois groupes de sources :

1° Certaines sources, qui distinguent soigneusement les deux assauts, ne font pas intervenir les filles de Māra au cours du premier assaut, mais relatent seulement les attaques répétées des armées du Méchant contre le Bodhisattva : Suttanipāta, III, 2 (v. 425-449); Jātaka, I, p. 71-75; Mahāvastu, II, p. 404-414; Buddhacarita, ch. XIII; Fo so hing tsan, T 192, k. 3, p. 25 a. Il y a également des représentations figurées du premier assaut où les filles de Māra ne figurent point : bas-reliefs du Gandhāra (cf. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 401 (fig. 201); I, p. 405 (fig. 202-204); II, p. 15 (fig. 306-307); II, p. 197 (fig. 402); II, p. 201 (fig. 403); — une stèle de Sârnâth (Ibid., p. 539, fig. 498); — une stèle de Jagdispur, district de Patna (Ibid., p. 545, fig. 500); — une peinture de Qyzyl en Asie centrale (Ibid., p. 605, fig. 523); — une fresque de Yun-Kang (CHAVANNES, *Mission*, fig. 228 et p. 311). — En revanche, les mêmes sources ou des sources apparentées attribuent aux trois filles de Māra un rôle capital lors du second assaut contre le Buddha : Saṃyutta, I, p. 124; Tsa a han, T 99, n° 1092, k. 39, p. 286 b-287 c; T 100, n° 31, k. 2, p. 383 a-384 a; Jātaka, I, p. 78; Dhammapadaṭṭha, III, p. 195-197; Mahāvastu, III, p. 281-286; Fang kouang ta tchouang yen king, T 187, k. 10, p. 601 a-b.

2° Un deuxième groupe de sources, qui ignorent ou négligent le second assaut, mettent en scène les filles de Māra dès le premier assaut où elles les font danser et parler : Sieou hing pen k'i king, T 184, k. 2, p. 470 c; T'ai tseu jouei ying pen k'i king, T 185, k. 1, p. 477 a; P'ou yao king, T 186, k. 6, p. 519 a; Kouo k'iu hien tsai yin kouo king, T 189, k. 3, p. 640 a; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 28, p. 782 c-783 (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 214 sq.); Fo pen hing king, T 193, k. 3, p. 76 a; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 5, p. 123 b (comparer, ROCKHILL, *Life*, p. 31). Parallèlement, des représentations figurées du premier assaut, facilement indentifiable grâce à la présence de l'arbre de la Bodhi ou à la *bhūmisparśamudrā* du Bodhisattva, mettent également en scène les filles de Māra : cf. MARSHALL-FOUCHER, *Mon. of Sānchī*, II, pl. 29 (au milieu); VOGEL, *Mathurā*, pl. 51 a

pas troubler et ne les regarda point. Les trois filles se dirent : « Les cœurs des hommes sont dissemblables, et les goûts varient pour chacun : les uns aiment les fillettes (*kumārikā*), les autres, les femmes d'âge mûr (*madhyastrī*) ; les uns aiment les grandes, les autres, les petites ; les uns aiment les noires, les autres, les blondes ; tous ces types ont chacun ses amateurs »[1]. Alors les trois filles se transformèrent chacune en cinq jolies femmes, et chacune de ces femmes fictives accomplissait d'innombrables métamorphoses (*pari-*
ṇāma)[2]. Elles sortaient de la forêt et apparaissaient subitement,
165 c comme l'éclair dans un nuage sombre; elles levaient les sourcils,
baissaient les cils et, comme de jeunes mariées, regardaient attentivement; elles faisaient de la musique et usaient de toutes les ruses. S'approchant du Bodhisattva, elles pressaient contre lui leurs corps splendides.

Alors le héros *Mi tsi Kin kang* (Guhyaka Vajrapāṇi), les regardant avec colère, les gronda : « Quel est cet homme, ô magiciennes, que vous osez venir toucher ? » Et Guhyaka[3] les réprimanda par ces stances :

Ne savez-vous pas que le dieu Indra (lire *t'ien ti*)
Perd sa beauté et que sa barbe a jauni ?
L'eau de l'océan, claire et limpide,
Aujourd'hui, se tarit en amertume !

(en haut, à droite) ; trois sculptures d'Amarāvatī (dans FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 179, fig. 68, en haut, au milieu ; II, p. 563, fig. 506 b ; II, p. 565, fig. 508) ; deux stèles de Sârnâth (FOUCHER, ibid., I, p. 413, fig. 209 b ; II, p. 563, fig. 507 b) ; LONGHURST, *Nāgārjunakoṇḍa*, pl. 22 b, pl. 29 a ; GOLOUBEV, *Ajaṇṭā*, pl. 24 ; une stèle cambodgienne (dans FOUCHER, ibid, p. 407, fig. 205) ; KROM, *Life of B. on Barabuḍur*, pl. 95.

3° Dans quelques sources, les filles de Māra jouent un rôle actif au cours des deux assauts. C'est le cas pour le Lalitavistara : 1er assaut, p. 320-331 (tr. FOUCAUX, p. 273-279) ; 2e assaut, p. 378-379 (tr. FOUCAUX, p. 315-316), et pour le Mppś : 1er assaut (ici-même, k. 14, p. 165 b-c) ; 2e assaut (ci-dessous, k. 17, p. 180 c-181 a).

1 Comparer Jātaka, I, p. 79 : *uccāvacā kho purisānaṃ adhippāyā, kesañci kumārikāsu pemaṃ hoti kesañci paṭhamavaye ṭhitāsu kesañci majjhimavaye ṭhitāsu kesañci pacchimavaye ṭhitāsu, yan nūna mayaṃ nānappakārehi palobheyyāma.* — Lalitavistara, p. 321 : *kāscit kumārīrūpāṇy aprasūtirūpāṇi madhyastrīrūpāṇi copadarśayanti sma.*

2 Les trente-deux artifices de la magie féminine (*dvātriṃśadākārā strīmāyā*) que ces filles déployèrent sont décrits dans Lalitavistara, p. 320-321.

3 Guhyaka est le nom de famille de Vajrapāṇi ; cf. Traité, I, p. 615, n. 1.

Ne savez-vous pas que le soleil diminue,
Que les dieux *P'o seou* (Vasudevatā)[1] tombent ?
Le feu, de sa bouche divine,
Aujourd'hui, dévore tout !

Non, vous ne savez pas cela, vous qui osez traiter à la légère ce saint homme !

Alors les filles élargirent leur cercle, se reculèrent un peu et dirent au Bodhisattva : « Ces femmes sont d'une beauté incomparable et capables de plaire. Pourquoi gardes-tu ce siège ? » Le Bodhisattva répondit : « Vous êtes impures, sales et malfaisantes. Allez et ne dites pas de mensonge ! » Et le Bodhisattva dit cette stance[2] :

Ce corps est un marais d'ordures,
Un amas infect d'impuretés,
En ces latrines ambulantes,
Comment pourrait-on se complaire ?

Entendant cette stance, les filles se dirent : « Pour dire cette stance, cet homme ne connaît pas notre corps pur de déesses (*viśuddhadevakāya*) ». Aussitôt, elles se transformèrent et reprirent leur forme primitive. Leur éclat et leur splendeur illuminaient toute la forêt. Jouant une musique céleste, elles dirent au Bodhisattva : « Voici notre corps ; que peut-on lui reprocher ? » — Le Bodhisattva répondit : « Un jour viendra où vous saurez ». — « Dis-le nous », reprirent-elles. — Le Bodhisattva répondit par ces stances :

Dans les bosquets célestes,
Près des étangs aux lotus faits des sept joyaux,
Les dieux et les hommes se réjouissent de conserve.
Attendez et vous saurez.

Un jour, vous constaterez l'impermanence,
[Vous verrez que] les félicités divines et humaines sont [douleur,
Vous aurez le dégoût des joies sensibles,
Vous vous complairez dans le droit Chemin.

1 Les Vasū sont une classe de deva, dont Śakra (surnommé Vāsava) est le chef : cf. Dīgha, II, p. 260.

2 Pour le début de cette stance, comparer Lalitavistara, p. 328 :

Paśyāmi kāyamedhyam aśuciṃ kṛmikulabharitam,
jarjaramitvaraṃ ca bhiduram asukhaparigatam.

En entendant cette stance, les filles se dirent : « Cet homme a un savoir immense ; il connaît la malice des joies célestes les plus pures et ne peut les supporter ». Au même instant, elles disparurent.

Ainsi le Bodhisattva, en présence des attraits sexuels, peut gouverner sa pensée et les supporter sans se troubler.

***

En outre, le Bodhisattva connaît bien toutes les impuretés du désir. Parmi toutes les calamités, la calamité de la femme est la plus grave. On peut s'approcher un instant du glaive (*asi*), du feu (*agni*), de l'éclair (*vidyut*), de la foudre (*vajra*), d'un ennemi (*vaira*), d'un serpent venimeux (*āśīviṣa*) ; on ne peut s'approcher de la femme qui est avare, jalouse, colère, flatteuse, rusée, sale, batailleuse, querelleuse, luxurieuse et envieuse. Pourquoi ? Les filles sont vul-
166 a gaires, d'esprit court et de savoir mince; elles n'aiment que ce qu'elles voient; elles n'ont pas de considération pour la richesse, la noblesse, le savoir, la vertu et la renommée; elles suivent exclusivement leurs mauvais penchants. Elles détruisent chez l'homme les racines de bien (*kuśalamūla*). Si difficiles qu'elles soient à ouvrir, il est encore facile de forcer des entraves, des menottes, une cangue, une serrure, une fermeture, ou une prison; mais, quand la serrure de la femme s'est refermée sur un homme, elle tient solidement et à fond. L'ignorant qui s'y laisse prendre aura peine à s'en libérer. Parmi toutes les maladies, la maladie de la femme est la plus grave. Des stances bouddhiques [1] disent :

[1] Ces stances présentent quelque affinité avec celles de l'Aṅguttara, III, p. 69, mais l'ordre diffère. J'en donne ici le texte et la traduction, qui offre certaines difficultés :

Sallape asihatthena pisācena pi sallape
āsīvisam pi āsīde yena daṭṭho na jīvati,
na tveva eko ekāya mātugāmena sallape.

Muṭṭhassatiṃ tā bandhanti pekkhitena mhitena ca
atho pi dunnivatthena mañjunā bhaṇitena ca
n'eso jano svāsisaddo api ugghātito mato.

Pañca kāmaguṇā ete itthirūpasmiṃ dissare
rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭhabbā ca manoramā.

Mieux vaut, avec le fer rouge,
Se vriller les yeux,
Que se laisser distraire
Et contempler la beauté des femmes.

Par son sourire et ses mines,
Son orgueil et sa fausse pudeur,
Sa façon de tourner la tête ou de fermer les yeux,
Ses belles paroles et ses colères de jalousie,

La provocation de sa démarche,
La femme affole l'homme.
Le filet de la luxure est un filet rempli :
Tous les hommes s'y précipitent.

Qu'elle soit assise, couchée, en marche ou debout,
Il lui suffit d'une œillade, d'un jeu de sourcils,
Pour que le fou inexpérimenté
Soit tout enivré d'elle [1].

Tesaṃ kāmoghāvūḷhānaṃ kāme aparijānataṃ
kālaṃ gatiṃ bhavābhavaṃ saṃsārasmiṃ purakkhatā.

Ye ca kāme pariññāya caranti akutobhayā
te ve pāragatā loke ye pattā āsavakkhayan ti.

« Parlez avec un homme qui tient un glaive en main; parlez avec un démon carnivore; approchez-vous d'un serpent venimeux dont la piqûre est mortelle ! Ne parlez jamais seul à une femme seule.

» Elles enchaînent l'étourdi par un regard ou un sourire, ou encore par un vêtement en désordre ou une douce parole. Si heureux (?) qu'il soit, cet homme ne passera jamais pour habile.

» Les cinq objets des sens apparaissent dans le corps féminin : la couleur, le son, la saveur, l'odeur et le tangible : ils charment l'esprit.

» Ceux qui sont emportés par le torrent des désirs et qui ne connaissent pas bien les désirs, assumeront, en temps voulu et en raison de leurs actes antérieurs, toutes les formes d'existence dans le monde de la transmigration.

» Mais ceux qui connaissent bien les désirs, vont sans crainte de quoi que ce soit; ils sont parvenus à l'autre rive en ce monde, et ont atteint la destruction des impuretés ».

[1] Comparer encore Aṅguttara, III, p. 68 : *Itthi, bhikkhave, gacchantī pi... ṭhitā pi nisinnā pi sayānā pi hasantī pi bhaṇantī pi gāyantī pi rodantī pi ugghātitā pi matā pi purisassa cittaṃ pariyādāya tiṭṭhati.*

Un porte-glaive marchant à l'ennemi
Peut encore être vaincu;
L'ennemi féminin, bourreau de l'homme,
Ne peut être arrêté.

Un serpent rempli de venin
Peut encore être saisi de la main;
La femme, cette dupeuse d'hommes,
Ne doit pas être touchée.

L'homme doué de savoir
Ne doit point la regarder
Ou, s'il est forcé de la voir,
Il la traitera comme sa mère ou sa sœur.

La regardant objectivement, il tiendra la femme
Pour un amas d'impuretés.
Ne pas écarter le feu de la luxure
C'est [se condamner] à périr de sa brûlure.

En outre, avec la femme, il y a ceci de particulier que son mari est fier quand elle est traitée avec respect, vexé quand on lui manque d'égards. Ainsi la femme n'apporte à l'homme que la passion (*kleśa*) ou la tristesse (*daurmanasya*). Pourquoi donc s'en approcher ? L'instabilité dans les affections est le défaut de la femme; la curiosité maligne pour les affaires des hommes est son savoir. Le grand feu brûle les hommes, mais il est possible de s'en approcher; le vent frais n'a pas de forme matérielle, mais il est possible de le saisir; le serpent renferme du venin, mais il est possible de le toucher; le cœur d'une femme, nul ne peut vraiment s'en emparer [1]. Pourquoi ? Parce que c'est une caractéristique de la femme de n'avoir point de considération pour la richesse, la noblesse, la beauté, la renommée, le savoir, la vertu, la famille, la compétence, l'éloquence, la solidité du foyer ou le sérieux des affections : tout

[1] Cette phrase semble une réminiscence du Saundarānanda d'Aśvaghoṣa, VIII, v. 36 :

Pradahan dahano 'pi gṛhyate
viśarīraḥ pavano 'pi gṛhyate,
kupito bhujago 'pi gṛhyate
pramadānāṃ tu mano na gṛhyate.

cela ne compte pas dans son esprit; elle ne désire que ce qu'elle voit. Elle est pareille au dragon qui, sans distinguer le bien du mal, ne cherche qu'à tuer l'homme.

En outre, la femme ne tient pas compte du chagrin ou de la tristesse [qu'elle provoque] ; on peut la combler de cadeaux et d'égards, elle suivra sa fantaisie, sans se laisser diriger.

En outre, au milieu de braves gens, la femme se gonfle d'orgueil; elle considère les ignorants comme des ennemis; elle poursuit les riches et les nobles de ses flatteries; elle traite comme des chiens les pauvres et les petits. Elle poursuit toujours ses appétits et jamais la vertu.

[*Le pêcheur amoureux de la fille du roi*] [1].

Le roi d'un royaume avait une fille nommée *Kin meou t'eou* **166 b**
(Kumuda). Un pêcheur, nommé *Chou p'o k'ie*, qui allait sur la route, aperçut de loin la fille du roi qui était sur une tour élevée et il vit son visage dans l'encadrement d'une fenêtre. Sa pensée resta toute pénétrée de cette image et son cœur ne put s'en détacher un seul instant; cela ne fit que s'accroître de jour en jour et de mois en mois; il en perdit le boire et le manger. Sa mère lui ayant demandé quelle en était la cause, il lui répondit en lui révélant ses sentiments : « Depuis que j'ai vu la fille du roi, je ne peux plus l'oublier ». Sa mère lui fit des remontrances en lui disant : « Vous êtes un homme de peu, et la fille du roi est d'une condition très élevée; vous ne sauriez l'obtenir ». Son fils répliqua : « Je voudrais pouvoir me distraire, mais je ne saurais oublier un seul instant la princesse; si mes désirs ne peuvent être réalisés, il m'est impossible de vivre ».

Pour agir en faveur de son fils, la mère se rendit au palais royal; elle y apportait constamment de gros poissons et de la viande excellente qu'elle offrait à la fille du roi sans vouloir prendre aucune rétribution. La fille du roi s'en étonna et lui demanda quel était l'objet de ses désirs. La mère répondit qu'elle la priait d'éloigner les assistants et qu'elle lui exposerait ses sentiments; [après quoi, elle dit] : « J'ai un fils unique qui vous aime respectueusement,

[1] Cette historiette a été traduite par CHAVANNES, *Contes*, III, p. 294-296; je reproduis ici sa traduction.

ô fille du roi; sa passion est si forte qu'il en est tombé malade; sa destinée ne semble plus devoir être longue; je voudrais que vous lui accordiez une pensée compatissante et que vous lui rendiez la vie ». La fille du roi répondit : « Le quinzième jour du mois, qu'il aille se placer derrière la statue du dieu dans le sanctuaire de telle divinité ». La mère revint annoncer à son fils : « Vos vœux sont réalisés »; puis elle l'avertit, conformément à ce qui a été dit plus haut, de se baigner, de se revêtir de vêtements neufs et de se tenir derrière la statue du dieu.

Quand le moment fut venu, la princesse dit au roi son père : « Je suis sous une influence néfaste; il faut que j'aille dans le sanctuaire du dieu pour y demander un bonheur propice ». Le roi y ayant consenti, elle sortit avec un cortège de cinq cents chars et se rendit au temple du dieu. Quand elle fut arrivée, elle donna cet ordre à ceux qui la suivaient : « Restez rangés devant cette porte; j'entrerai seule dans le sanctuaire du dieu ».

Cependant le dieu fit cette réflexion : « Cette chose est inconvenante; ce roi est mon bienfaiteur (*dānapati*); je ne saurais permettre que cet homme de peu déshonore sa fille ». Aussitôt donc il accabla de fatigue cet homme et le fit s'endormir sans qu'il pût se réveiller. Quand la fille du roi fut entrée et eut vu qu'il dormait, elle le secoua à plusieurs reprises sans parvenir à lui faire reprendre ses sens; alors elle lui laissa un collier d'une valeur de cent mille onces d'or et partit. Quand elle fut partie, cet homme put se réveiller et aperçut le collier; il interrogea les gens qui étaient là et sut que la fille du roi était venue; n'ayant pu obtenir la satisfaction de ses désirs, il en conçut un chagrin profond; le feu de la passion éclata au dedans de lui et il mourut consumé.

Par cet exemple on peut savoir que le cœur des femmes ne fait pas de distinction entre les nobles et les vilains et qu'il se laisse guider seulement par ses désirs sensuels.

En outre, il y eut autrefois la fille d'un roi qui poursuivit un caṇḍāla et commit l'impureté avec lui. A son tour, la fille d'un Ṛṣi poursuivait un lion. Le cœur de toutes les femmes est dépourvu de discernement. Pour ces diverses raisons, [le Bodhisattva] se dépouille de toute affection et de tout désir pour les femmes et parvient à ne point les aimer.

4. Support des persécuteurs.

Comment obtenir la patience à l'endroit de ceux qui nous tourmentent ?

— Il faut se dire : « Tous les êtres commettent des fautes qui les exposent à un châtiment et ils se vengent les uns sur les autres. Le tourment que je subis aujourd'hui a sa cause dans ma conduite antérieure. Si même, au cours de l'existence présente (*ihajanman*), je n'ai rien fait [qui méritât des représailles], j'expie maintenant le tort causé dans mes existences antérieures (*pūrvajanman*). Je suis en train de payer; supportons ce tourment avec **166 c**
douceur; à quoi bon se révolter ? Un débiteur, à la requête de son créancier, doit payer sa dette joyeusement et ne pas s'irriter ».

En outre, l'ascète qui nourrit toujours des sentiments de bienveillance (*maitrīcitta*) se contraint à supporter patiemment les tourments qu'on lui inflige.

[*La patience de Kṣāntirṣi*] [1].

Le ṛṣi *Tch'an t'i* (Kṣāntirṣi), dans une grande forêt, cultivait la patience (*kṣānti*) et pratiquait la bienveillance (*maitrī*). Un jour, le roi *Kia li* (Kali), suivi de ses courtisanes (*gaṇikā*), entra dans la forêt pour s'y promener et s'y divertir. Son repas terminé, le roi s'arrêta pour dormir un peu. Les courtisanes se promenant dans la forêt en fleur, aperçurent le ṛṣi, lui présentèrent leurs hommages (*vandana*) et se placèrent de côté. Alors le ṛṣi leur fit l'éloge de la bienveillance et de la patience; ses paroles étaient si belles que ces femmes ne se lassaient pas de l'entendre et restèrent longtemps près de lui. Le roi Kali s'éveillant et ne voyant plus ses courtisanes, saisit son épée (*asipattra*) et suivit leurs traces. Lorsqu'il les vit debout à côté du ṛṣi, sa jalousie amoureuse déborda; les yeux furieux, brandissant son épée, il demanda au ṛṣi : « Que fais-tu là ? » Le ṛṣi répondit : « Je suis ici pour cultiver la patience et pratiquer la bienveillance ». Le roi lui dit : « Je vais aussitôt te mettre à l'épreuve. Avec mon épée, je te couperai les oreilles (*karṇa*), le nez (*nāsa*) et jusqu'aux mains (*hasta*) et aux pieds (*pāda*). Si tu ne t'irrites pas, je saurai que tu cultives la patience ».

[1] L'exploit de Kṣāntirṣi a déjà été raconté plus haut, Traité, I, p. 264. Aux sources chinoises indiquées en note, il faut ajouter Tch'ou yao king, T 212, k. 23, p. 731 a; Ta tche tou louen, T 1509, k. 26, p. 252 a 29.

Le ṛṣi répondit : « Fais à ta guise ». Alors le roi tira son épée et lui coupa les oreilles, le nez, puis enfin les mains et les pieds, tout en lui demandant : « Ton esprit est-il agité ? » Le ṛṣi répondait : « Je cultive la bienveillance et la patience, mon esprit n'est pas agité ». Le roi lui dit : « Ton corps gît là sans force; tu dis bien que tu n'es pas agité, mais qui pourrait te croire ?» Alors le ṛṣi fit ce serment : « Si je cultive vraiment la bienveillance et la patience, que mon sang (*śoṇita*) devienne du lait (*kṣīra*) ». Aussitôt son sang se changea en lait; le roi tout stupéfait s'en alla avec ses courtisanes. Mais alors, dans la forêt, une divinité-dragon (*nāga*), prenant parti pour le ṛṣi, fit tonner, éclairer et lança la foudre; et le roi, atteint par son venin, s'écroula et ne rentra pas à son palais. C'est pourquoi nous disons qu'il faut exercer la patience envers ses persécuteurs.

*
**

En outre, le Bodhisattva cultive la pitié (*karuṇācitta*). Or tous les êtres sont sans cesse en proie à toutes les douleurs (*duḥkha*) : dans l'étroitesse de la matrice (*kukṣi*), ils éprouvent beaucoup de malaises; au moment de la naissance (*jāti*), ils sont compressés; leurs os et leur chair sont comme broyés; un vent froid transperce leur corps mieux qu'une hallebarde. C'est pourquoi le Buddha a dit : « Parmi toutes les douleurs, la douleur de la naissance est la plus grave ». Et il en va de même pour les détresses multiples dues à la vieillesse (*jarā*), à la maladie (*vyādhi*) et à la mort (*maraṇa*). Pourquoi l'ascète augmenterait-il encore la douleur des êtres ? Ce serait ajouter le fer à la plaie.

En outre, le Bodhisattva se dit : « Je ne dois pas être comme les autres hommes qui descendent toujours le courant de la transmigration (*saṃsārasrotas-*) ; je dois remonter ce courant, essayer d'en tarir la source et entrer dans le Chemin du Nirvāṇa. Tous les profanes (*pṛthagjana*) s'irritent devant un vol, se réjouissent devant un gain, s'effrayent devant un endroit sinistre. Moi, qui suis Bodhisattva, je ne dois point les imiter. Bien que je n'aie point encore détruit les entraves (*saṃyojana*), je dois me dominer et
167 a exercer la patience, ne point m'irriter contre les persécutions, ne point me réjouir devant les flatteries, ne pas craindre devant les douleurs et les difficultés; je dois éprouver pour les êtres des sentiments de grande compassion (*mahākaruṇācitta*) ».

En outre, le Bodhisattva voyant des êtres venir le tourmenter doit se dire : « Celui-ci est mon ami, celui-ci est mon maître; traitons-le avec un surcroît d'affection (*anunaya*) et de respect (*satkāra*). Pourquoi ? Parce que, s'il ne m'infligeait pas des tourments, je n'aurais pas l'occasion d'être patient ». C'est pourquoi il dit : « Celui-ci est mon ami, celui-ci est mon maître ».

En outre, le savoir du Bodhisattva est conforme à cette parole du Buddha : « Les êtres (*sattva*) n'ont pas eu de commencement (*anādika*) et les univers (*lokadhātu*) sont infinis (*ananta*) ; j'ai transmigré sans fin à travers les cinq destinées (*pañcagati*) ; de tous les êtres [existant actuellement] je fus autrefois le père, la mère et le frère; à leur tour, ces êtres furent autrefois mon père, ma mère et mon frère. Et il en ira de même à l'avenir » [1]. En raisonnant de la sorte, le Bodhisattva ne pourra plus éprouver de mauvais sentiments ni se livrer à la colère.

En outre, le Bodhisattva fait la réflexion : « Parmi tous ces êtres, la race des Buddha (*buddhavaṃśa*) [2] est largement représentée. M'irriter contre eux, c'est m'irriter contre le Buddha. Si je m'irrite contre le Buddha, tout est fini. Ainsi qu'on l'a dit, ce pigeon (*kapota*) sera plus tard un Buddha [3]; bien que, pour le moment, ce ne soit qu'un oiseau, il ne faut pas le traiter à la légère ».

En outre, parmi toutes les passions (*kleśa*), la colère (*krodha*) est la plus grave; parmi toutes les punitions infligées au péché (*akuśalavipāka*), la punition réservée à la colère est la plus sévère; parmi tous les autres liens (*bandhana*) il n'en est point d'aussi grave.

[1] Citation libre du Saṃyutta, II, p. 189-190 (Tsa a han, T 99, nº 945, k. 34, p. 241 c-242 a; T 100, nº 338, k. 16, p. 487 a) : *Anamataggāyaṃ bhikkhave saṃsāro pubbàkoṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsarataṃ. Na so bhikkhave satto sulabharūpo yo na mātā-pitā-bhātā-bhagini-putta-bhūtapubbo iminā dīghena addhunā* : « La transmigration des êtres, ô moines, a son origine dans l'éternité. Impossible de découvrir aucun commencement à partir duquel les êtres, engagés dans l'ignorance, entravés par l'ignorance, errent à l'aventure de migration en migration. Il ne serait pas facile, ô moines, de trouver un être qui, au cours du long chemin de la transmigration, n'ait pas été autrefois votre mère, votre père, votre frère, votre sœur, ou votre fils ».

[2] C'est-à-dire la race de ceux qui doivent un jour devenir des Buddha.

[3] Voir ci-dessus, p. 647, l'avadāna du pigeon.

[*Une question de Śakra*] [1].

Che t'i p'o na min (*Śakra devānām indra*), interrogeant le Buddha, lui adressa cette stance :

Que faut-il tuer pour être en sécurité ?
Que faut-il tuer pour n'éprouver aucun repentir ?
Quelle est la racine du poison (*viṣamūla*)
Qui détruit tout bien ?
Que faut-il tuer pour avoir des éloges ?
Que faut-il tuer pour n'éprouver aucun chagrin ?

— Le Buddha répondit par cette stance :

En tuant la colère, on est en sécurité.
En tuant la colère, on n'éprouve aucun repentir.
La colère est la racine du poison
Qui détruit tout bien.
Les Buddha font l'éloge de ceux qui tuent la colère.
En tuant la colère, on n'éprouve aucun chagrin.



[1] *Chetvā sutta* du Saṃyutta, I, p. 237 (cf. Tsa a han, T 99, nº 1116, k. 40, p. 295 b-c; T 100, nº 45, k. 3, p. 388 c-389 a) : *Sāvatthiyaṃ Jetavane.* — *Atha kho Sakko devānaṃ indo yena Bhagavā ten' upasaṅkami; upasaṅkamitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekaṃ antaṃ aṭṭhāsi. Ekaṃ antaṃ ṭhito kho Sakko devānaṃ indo Bhagavantaṃ gāthāya ajjhabhāsi :*

Kiṃsu chetvā (var. *jhatvā*) *sukhaṃ seti*
kiṃsu chetvā na socati
kissassa ekadhammassa
vadhaṃ rocesi Gotamā ti.

Kodhaṃ chetvā sukhaṃ seti
kodhaṃ chetvā na socati
kodhassa visamūlassa
madhuraggassa Vāsava
vadhaṃ ariyā pasaṃsanti
taṃ hi chetvā na socatī ti.

« Á Śrāvastī, au Jetavana, Śakra, roi des dieux, se rendit auprès du Bienheureux; l'ayant salué, il se tint de côté et dit cette stance : « Que faut-il tuer pour vivre heureux, que faut-il tuer pour ne rien pleurer, quelle est cette unique chose dont Gautama a approuvé le meurtre ? » — Le Bienheureux

Le Bodhisattva se dit : « Je cultive la pitié (*karuṇā*) ; je veux que les êtres trouvent le bonheur; la colère détruit tout bien et infecte tout; comment pourrais-je commettre un tel péché ? Si j'éprouve de la colère (*krodha*) et de l'aversion (*pratigha*), je perds moi-même tous mes avantages; comment alors pourrais-je conduire les êtres au bonheur ? De plus, les Buddha et les Bodhisattva tiennent la grande pitié (*mahākaruṇā*) pour fondamentale. Si, à cette pitié, je substituais la colère, cette colère qui est le poison destructeur de la pitié, ce serait spécialement inconvenant. Si le Bodhisattva perdait cette base de pitié, mériterait-il le nom de Bodhisattva ? D'où tirerait-il sa qualité ? C'est pourquoi il faut cultiver la patience. Si un être m'inflige des tourments, je dois songer aux qualités
(*guṇa*) de cet être; car, bien que cet être, pour le moment, commette **167 b**
une faute, il possède, à part lui, de belles qualités; à cause de ces qualités, il ne faut point le haïr. D'ailleurs, si cet homme me maudit ou me bat, c'est pour me corriger; on peut le comparer à un orfèvre qui nettoie le métal et le passe au feu pour que l'or pur seul demeure. Si je subis un dommage, la cause en est à mes existences antérieures (*pūrvajanman*) ; maintenant, je dois payer, ne pas m'irriter, mais exercer la patience. Enfin, le Bodhisattva traite les êtres avec bienveillance (*maitrī*), comme de petits enfants. Or, dans le Jambudvīpa, les hommes éprouvent beaucoup de tristesses (*daurmanasya*), et rares sont leurs jours de joie. Quand ils viennent m'insulter ou m'attaquer, ils ont tant de joie ! La joie est si difficile à obtenir que je leur permets de m'insulter. Pourquoi ? Parce que, lors de ma première résolution (*prathamacittotpāda*), j'ai décidé qu'ils trouveraient la joie ».

En outre, dans ce monde, les êtres sont sans cesse tourmentés par les maladies (*vyādhi*) ; une mort cruelle (*maraṇavaira*) les guette constamment comme un ennemi espionnant sans cesse son adversaire. Comment l'honnête homme n'éprouverait-il point pour eux de la bienveillance (*maitrī*) et de la compassion (*karuṇā*) ? D'ailleurs si on voulait augmenter leur souffrance, cette souffrance n'attein-

répondit : « En tuant la colère, on vit heureux; en tuant la colère, on ne pleure rien; la colère a une racine empoisonnée et une cime douce : les saints approuvent son meurtre, car en la tuant on ne pleure rien ».

Les mêmes stances, mais adressées à d'autres personnages, se retrouvent encore dans Saṃyutta, I, p. 41, 47, 161; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 162; Tsa a han, T 99, p. 308 c, 354 a, 360 b; T 100, p. 402 a, 478 c.

drait pas autrui avant qu'on n'en éprouve soi-même le tourment. En raisonnant de la sorte, on ne s'irritera point contre eux et on cultivera la patience.

En outre, il faut considérer toute la gravité (*doṣatva*) de la haine (*dveṣa, pratigha*) : parmi les trois poisons (*triviṣa*), elle n'a pas son pareil; parmi les 98 entraves (*saṃyojana*), elle est la plus solide; parmi toutes les maladies de la pensée (*cittavyādhi*), elle est la plus difficile à guérir. L'homme haineux ne distingue plus entre le bien (*kuśala*) et le mal (*akuśala*), entre le péché (*āpatti*) et le mérite (*puṇya*), entre les profits (*lābha*) et les pertes (*hāni*) ; il ne réfléchit plus; il tombera dans les destinées mauvaises (*durgati*) et oubliera les paroles salutaires (*subhāṣita*) ; il néglige sa réputation; il ignore les peines d'autrui, et, pour lui-même, il n'a point cure des tourments physiques et mentaux; la haine ayant recouvert l'œil de la sagesse (*prajñācakṣus*), il se consacre tout spécialement à tourmenter autrui.

C'est ainsi qu'un Ṛṣi, qui possédait les cinq pouvoirs surnaturels (*abhijñā*), simplement par haine, et bien qu'il pratiquât le pur ascétisme (*viśuddhayoga*), a détruit tout un pays, à l'instar d'un hors-caste (*caṇḍāla*) [1].

[1] On trouve une allusion à cet événement dans un passage de l'*Upālisutta* du *Majjhima*, I, p. 378, reproduit textuellement dans le Milinda, p. 130 : *Taṃ kiṃ maññasi gahapti : kinti te sutaṃ kena taṃ Daṇḍakāraññaṃ Kāliṅgāraññaṃ Mejjhāraññaṃ Mātaṅgāraññaṃ araññaṃ araññabhūtan ti.* — *Sutaṃ metaṃ bhante isīnaṃ manopadosena taṃ Daṇḍakāraññaṃ... araññabhūtan ti :* « Eh bien ! maître de maison ! as-tu entendu dire par quoi la forêt de Daṇḍaka, la forêt de Kāliṅga, la forêt de Mejjha et la forêt de Mātaṅga sont devenues désertes et vides (d'habitants)? — J'ai entendu dire, ô vénérable, que c'était par la faute mentale des Ṛṣi ».

La recension sanskrite de ce passage se trouve dans un fragment de l'*Upālisūtra* en sanskrit découvert par S. Lévi à Katmandou et publié par lui dans le JA., janv.-mars 1925, p. 29-30 : *Kiṃcit te gṛhapate śrutaṃ kena tāni Daṇḍakāraṇyāni Kāliṅgāraṇyāni Mātaṅgāraṇyāni śūnyāni medhyāny araṇyāntarāṇi. Evam ukte Upālir gṛhapatis tūṣṇīm.*

[Suit ici un développement qui manque en pâli, puis Upāli reprend] : *śrutaṃ me bho Gautama ṛṣīṇāṃ manaḥprakopeneti :* « Maître de maison, as-tu entendu dire par qui les forêts de Daṇḍaka, les forêts de Kāliṅga et les forêts de Mātaṅga sont toutes vides, toutes nettes, n'ont que des espaces de forêts? Là-dessus Upāli, le maître de maison, garda le silence. [Mais, plus loin, Upāli reprend] : J'ai entendu dire, ô Gautama, que la cause en était à une colère mentale des Ṛṣi ». — La traduction chinoise du Tchong a han, T 26, nº 133, k. 32, p. 630 a, suit de près cette recension.

Enfin, l'homme haineux, comme le tigre ou le loup, est difficile à maintenir; comme un ulcère pernicieux, il perce et s'envenime facilement. L'homme haineux est comparable à un serpent venimeux

Une autre recension sanscrite de ce passage, plus proche du pâli, se retrouve dans une citation de la Viṃśikā, éd. Lévi, p. 10 : *Kiṃ cit te gṛhapate śrutaṃ kena tāni Daṇḍakāraṇyāni Mātaṅgāraṇyāni Kaliṅgāraṇyāni śūnyāni medhyībhūtāni. Tenoktam : śrutaṃ me Gautama ṛṣīṇāṃ manaḥpradoṣeṇeti.* — Voir pour la version tibétaine, L. de La Vallée Poussin, *Viṃśakakārikāprakaraṇa*, Muséon, 1912, p. 64; et pour les versions chinoises, T 1588, p. 69 c; T 1589, p. 73 b; T 1590, p. 77 a.

Des trois royaumes nommés ici, deux au moins sont bien connus : le Kaliṅga est l'Orissa actuel; le Daṇḍaka couvrait toute la région du Vindhya, depuis le Vidarbha jusqu'au Kaliṅga (cf. B. C. Law, *India as described in early texts of Buddhism and Jainism*, London, 1941, p. 106). Quant au *Mejjhārañña* de la recension pâlie, on peut se demander s'il n'est pas dû à une lecture fautive de la recension sanskrite : araṇyāni śūnyāni *medhyībhūtāni*. Il ne faut pas oublier que les textes pâlis ont été révisés en considération d'une norme sanskrite (cf. J. Bloch, *L'Indo-Aryen*, Paris, 1934, p. 8).

S. Lévi, *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, JA janv.-févr. 1918, p. 97 du tiré à part, a cherché l'histoire de la destruction du Daṇḍakāraṇya dans le Rāmāyaṇa, VII, 81 B; le ṛṣi Uśanas, furieux de la violence exercée sur sa fille par le roi Daṇḍa, prononce une malédiction, et le pays, de florissant qu'il était, se transforme en forêt sauvage. — Mais la destruction du Daṇḍaka est bien connue de la tradition bouddhique :

1º Les textes pâlis (Jātaka, III, p. 463; V, p. 133 sq., 267; Papañca, III, p. 60-65) racontent ce qui suit : Kisavaccha, disciple de Sarabhaṅga, en quête de solitude, s'était établi dans le parc du roi Daṇḍaki, près de la ville de Kumbhavatī au Kaliṅga. Un jour que le roi Daṇḍaki partait réprimer une révolte, il crut se rendre le sort favorable en crachant sur Kisavaccha et en lui jetant son cure-dent. Les dieux, indignés, firent périr le roi et détruisirent toute la contrée. Trois personnes seulement échappèrent à la mort : le ṛṣi Kisavaccha, le chef d'armée qui s'était fait son disciple, et un certain Rāma, originaire de Bénarès, qui fut épargné à cause de sa piété filiale. La forêt qui poussa sur cette contrée désolée fut appelée Daṇḍakārañña.

2º Le Mahāvastu, III, p. 363, rapporte une autre version qui ne manque pas d'intérêt. En voici le texte et la traduction :

Kāśyapasya ṛṣisya śiṣyo Vatso nāma pañcaśataparivāro Anuhimavante Gaṅgākūle āśrame prativasati; sarve pañcābhijñā caturdhyānalābhino kāmeṣu vītarāgā uṃcchavṛttikā mahānubhāvā. tatra dāni vatsarṣisya vātavyādhi utpanno. so Anuhimavante śītaṃ asahanto Dakṣiṇāpathaṃ gato Govardhanaṃ nāma nagaram. tatra dāni Daṇḍakī nāma rājā rājyaṃ kārayati adhārmiko adharmarājā, dṛṣṭivipanno viṣayalolaḥ mūḍho viparītadarśī amātṛjño apitṛjño aśrāmaṇyo abrāhmaṇyo dāruṇo niṣkṛpo sāhasiko. tena so Vatso ṛṣi dṛṣṭvā pāṃśunā ākramāpito aheṭhako adūṣako anaparādhī. tasya dāni rājye Vighuṣṭo nāmāgrāmātyo. tena so ṛṣī tato pāṃśurāśito śīghram eva jīvanto utkhanāpito

que les hommes voient sans plaisir. Quand l'homme accumule la colère, ses mauvais sentiments se développent et il en arrive à des crimes inattendus : il tue son père, il tue son chef et se révolte contre le Buddha.

[*Le schisme de Kauśāmbī*] [1].

Ainsi les bhikṣu du royaume de *Kiu chan mi* (Kauśāmbī) [se disputaient entre eux] pour des motifs futiles; les sentiments de

praṇipatitvā ca anukṣamāpito : « Bhagavaṃ na me priyaṃ yaṃ rājñā sāhasaṃ kṛtaṃ; sādhu Bhagavaṃ kṣāntum arhasi ». Ṛṣi āha : « Amātya, gacchāhi ito rājyato śīghran ti. ahaṃ saptamaṃ divasaṃ kālaṃ kariṣyāmi mayā kālagate iha rājye mahādāruṇabhayaṃ bhaviṣyati ». So dāni amātyo Vatsasya ṛṣisya śrutvā saputradāro saparivāro sarveṇa jātigaṇena sārdhaṃ Daṇḍakisya rājyato anyaṃ rājyaṃ saṃkramati. Saptarātrasyātyayena Vatso ṛṣi kālagato samanantarakālagatasya ṛṣisya bhūtānāṃ mahāsaṃkṣobhaṃ abhūṣi tehi sarājyaṃ rātrīye bhasmīkṛtaṃ nagaraṃ.

Traduction : Un élève du ṛṣi Kāśyapa, nommé Vatsa, entouré de cinq cents disciples, habite à Anuhimavat, dans un ermitage sur le bord du Gange : tous possèdent les cinq pouvoirs miraculeux, pratiquent les quatre extases, ont renoncé aux désirs, ont une noble conduite et une grande puissance. Alors Vatsa, atteint par une maladie du vent, et ne pouvant supporter le froid qui sévit à Anuhimavat, partit pour le Dékhan, à la ville de Govardhana. Là régnait alors le roi Daṇḍaki; c'était un homme sans religion et un roi impie, dépourvu de vue correcte, avide de jouissances, sot, rempli de conceptions fausses, ignorant sa mère et son père, sans vie religieuse ni chasteté, cruel, impitoyable et violent. Apercevant le ṛṣi Vatsa, il recouvrit de terre cet homme paisible, inoffensif et innocent. Mais le premier ministre du royaume, nommé Vighuṣṭa, retira en hâte du tas de terre le ṛṣi encore vivant, et, s'étant prosterné devant lui, réclama son indulgence: « Révérend, lui dit-il, je n'approuve pas la violence que le roi vous a faite; je vous prie, Révérend, de vous montrer indulgent ». Le ṛṣi lui dit : « Ministre, va-t-en au plus tôt de ce royaume; dans sept jours, je mourrai et, après ma mort, il y aura ici dans ce royaume une intense panique ». Entendant les paroles du ṛṣi Vatsa, le ministre avec ses enfants, sa femme, son entourage et toute sa parenté passa du royaume de Daṇḍaki dans un autre royaume. Au bout de sept jours, le ṛṣi Vatsa mourut et, aussitôt après sa mort, il y eut un grand bouleversement de tous les éléments, si bien que, en une nuit, la ville avec tout le royaume fut réduite en cendres ».

[1] Sur le schisme de Kauśāmbī et, plus spécialement, sur la dernière querelle qui détermina le Buddha à quitter la ville, on consultera :

Sources pâlies : Majjhima, III, p. 152-154; Vinaya, I, p. 341-342, 349-350; Jātaka, III, p. 486-490; Dhammapadaṭṭha, I, p. 53-56 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 176-178); Sāratthа, II, p. 304.

Sources sanskrites: Kośāmbakavastu, Gilgit Man. III, 2, p. 181-186.

Sources chinoises : Tchong a han, T 26, nº 72, k. 17, p. 535 b-c; Tseng yi a han, T 125, k. 16, p. 626 b sq.; Wou fen liu, T 1421, k. 24, p. 160 a; Sseu fen liu, T 1428, k. 43, p. 882 b; recension en partie versifiée dans le Ta tchouang yen louen king, T 201, nº 51, k. 9, p. 304 a-305 b (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 246-253).

colère augmentant, ils s'étaient séparés en deux groupes. On tenta de mettre fin [au schisme], mais, après trois mois, on n'y avait pas encore réussi. Le Buddha se rendit dans leur communauté et, levant sa main marquée du signe de la roue, [tenta] de les arrêter en disant [1] :

Vous autres, bhikṣu,
Ne provoquez point de querelles (*vivāda*).
Par la continuité dans les mauvais sentiments,
On s'expose à un châtiment très lourd.

Vous recherchez le Nirvāṇa,
Vous avez renoncé aux gains matériels,
Vous demeurez dans la Bonne Loi,
Pourquoi vous disputer ? **167 c**

Chez les gens du monde, les querelles
Peuvent encore s'excuser.
Mais comment des religieux
Peuvent-ils se disputer ?

Le religieux qui nourrit en son cœur
Le poison [de la haine] se fait du tort.
Elle est comme le feu, jailli d'un nuage froid,
Et qui brûle le corps.

Les bhikṣu dirent au Buddha : « Que le Buddha, le maître de la Loi (*dharmasvāmin*), demeure modeste et en silence (*alpotsukas tūṣṇīṃbhūtas tiṣṭhatu*) ; quant à nous, nous ne pouvons pas ne pas répondre quand on nous attaque » [2].

[1] Ces stances n'ont rien de commun avec celles que le Vinaya, I, p. 349-350, et le Majjhima, III, p. 154, font prononcer au Buddha en cette circonstance; par contre, elles présentent une indéniable ressemblance avec la recension du Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p. 246-247.

[2] Comparer Vinaya, I, p. 349; Majjhima, III, p. 153 : *Aññataro bhikkhu Bhagavantaṃ etad avoca : Āgametu, bhante, Bhagavā dhammassāmi; appos-*

Le Buddha, persuadé que ces hommes ne pouvaient être sauvés, s'éleva dans les airs (*upari vihāyasā prakrāntaḥ*) du milieu même de l'assemblée [1], et s'en alla. Il entra dans une forêt [2] [et s'y livra] à la concentration de quiétude (*śamathasamādhi*).

Le péché de colère est si grave qu'on en arrive à ne plus accepter les paroles du Buddha; c'est pourquoi il faut chasser la colère et cultiver la patience. D'ailleurs, en cultivant la patience, on obtient facilement la bienveillance (*maitrī*) et la pitié (*karuṇā*); grâce à elles, on arrive à l'état de Buddha.

***

Question. — La patience est une qualité belle entre toutes, mais il y a un cas où elle est impossible : lorsqu'un homme de peu vous toise et vous traite de peureux; alors la patience ne s'impose plus.

Réponse. — Lorsqu'un homme de peu vous toise et vous traite de peureux, on est tenté de ne pas le supporter. Cependant le péché d'impatience est plus grave que l'affront. Pourquoi ? Parce que l'homme impatient est méprisé par les saints (*ārya*) et les honnêtes gens (*sajjana*), tandis que l'homme patient est seulement méprisé

sukko, bhante, Bhagavā diṭṭhadhammasukhavihāraṃ anuyutto viharatu; mayaṃ etena bhaṇḍanena kalahena viggahena vivādena paññāyissāmā ti : « Un certain moine dit au Bhagavat : Seigneur, que le Bienheureux, le maître de la Loi, soit patient ! Seigneur, que le Bienheureux demeure tranquillement attaché au Séjour bienheureux qu'il a déjà obtenu en cette vie. Quant à nous, nous saurons bien nous y reconnaître au milieu de cette altercation, de cette dispute, de cette lutte et de cette discussion ». — Réplique semblable dans les Gilgit Man. III, 2, p. 186 : *Evam ukte Kośāmbakā bhikṣavo Bhagavantam etad avocan : Dharmasvāmī Bhagavān dharmasvāmī Sugataḥ. ete 'smākaṃ vakṣyanti duruktāni durbhāṣitāni, vayam eṣām kimarthaṃ marṣayāma iti*; « Les moines de Kauśāmbī dirent au Bhagavat : Le Bienheureux est le maître de la Loi, le Bienvenu est le maître de la Loi, mais ceux-ci nous disent des insultes et des hérésies, pourquoi leur pardonnerions-nous ? »

[1] Ce voyage par voie des airs est signalé également dans les Gilgit Man. III, 2, p. 186; Wou fen liu, T 1421, k. 24, p. 160 a 23; Sseu fen liu, T 1428, k. 43, p. 882 c 25. Les sources pâlies ignorent ce détail.

[2] Dans la forêt de Pārileyyaka, où un éléphant solitaire lui apporta de quoi manger et boire : cf Saṃyutta, III, p. 95; Udāna, p. 41-42; Vinaya, I, p. 352-353; Jātaka, III, p. 489; Dhammapadaṭṭha, I, p. 58-60; Tchong a han, T 26, k. 17, p. 536 a; Wou fen liu, T 1421, k. 24, p. 160 a.

par le vulgaire. Entre deux mépris, mieux vaut celui des ignorants que celui des saints. Comment cela ? L'ignorant méprise ce qui n'est pas méprisable [à savoir, la patience], tandis que le saint méprise ce qui est méprisable [à savoir, l'impatience]. C'est pourquoi il faut exercer la patience.

En outre, l'homme patient, même sans pratiquer le don (*dāna*) ou l'extase (*dhyāna*), atteint toujours de merveilleuses qualités (*guṇa*); il renaît parmi les dieux ou les hommes, et atteindra plus tard l'état de Buddha. Pourquoi ? Parce que sa pensée est douce (*mṛdu*) et tendre (*taruṇa*).

En outre, le Bodhisattva se dit : « L'homme qui me tourmente aujourd'hui a intérêt à briser ma patience. Non seulement j'ai à souffrir son mépris, ses malédictions et ses fers, mais encore, si je perds patience, je tomberai dans un enfer (*niraya*) aux murs de fer et au sol brûlant, où j'endurerai des douleurs immenses; les brûlures que je subirais seraient indicibles ». C'est pourquoi le Bodhisattva a conscience de sa noblesse, même si le vulgaire ignorant le traite avec mépris; s'il résistait et se drapait dans sa dignité, [son amour propre] serait satisfait, mais il serait vil. C'est pourquoi il sera patient.

En outre, le Bodhisattva se dit : « Lors de ma première prise de résolution (*prathamacittotpāda*), j'ai juré, dans l'intérêt des êtres, de guérir toutes leurs maladies de pensée (*cittavyādhi*). Aujourd'hui, cet homme est malade de colère (*pratighasaṃyojanena vyādhita*); je veux le guérir. Pourrait-il s'apaiser si s'ajoutais ma maladie à la sienne [en d'autres termes, si je voulais guérir sa colère à lui par ma colère à moi] ? Le maître de médecine (*bhaiṣajyaguru*) guérit toutes les maladies; si un malade agité par un démon tire son couteau et l'insulte, sans distinguer ses amis de ses ennemis, le médecin, qui connaît les maladies démoniaques, veut seulement guérir son malade et n'a point de haine pour lui. Il en va de même pour le Bodhisattva: lorsqu'un être le tourmente ou l'insulte, il sait
que cet être est malade de la passion « colère » (*dveṣakleśa*) et qu'il **168 a**
est mené par la rage; le Bodhisattva le guérit par un stratagème salvifique (*upāya*), sans éprouver d'aversion pour lui ».

En outre, le Bodhisattva prend soin de tous les êtres et les aime comme ses enfants; lorsque ceux-ci le molestent, le Bodhisattva a pitié d'eux, ne se fâche pas et ne les gronde pas. Un père aimant a soin de ses fils et de ses petits-fils; ceux-ci sont jeunes et sans

discernement et, parfois, ils insultent et battent leur père, sans respect ni crainte; mais le père pardonne à ces jeunes fous, et son amour pour eux ne fait qu'augmenter; même s'ils ont des torts envers lui, il ne s'irrite pas et ne les hait pas. La patience du Bodhisattva est de cette espèce-là.

En outre, le Bodhisattva se dit : « Si les êtres me persécutent, je dois le supporter. Si je ne le supporte pas, j'en aurai du regret dès cette vie et, plus tard, je tomberai en enfer (*niraya*), où je subirai d'immenses douleurs. Si je renais parmi les animaux (*tiryagyoni*), je serai dragon venimeux, serpent perfide, lion, tigre ou loup. Si je renais parmi les Preta, du feu sortira de ma bouche; comme pour un homme atteint d'une brûlure, au moment de la brûlure, la douleur est légère, mais, après, elle augmente graduellement ».

En outre, le Bodhisattva se dit : « En ma qualité de Bodhisattva, je veux faire le bien (*hita*) des êtres; si je ne puis les supporter patiemment je ne m'appelle plus « Bodhisattva », je m'appelle « méchant homme ».

En outre, le Bodhisattva se dit : « Il y a deux sortes de mondes (*loka*) : le monde des êtres animés (*sattvaloka*) et le monde des êtres inanimés (*asattvaloka*). Lors de ma première résolution (*prathamacittotpāda*), j'ai juré, dans l'intérêt des êtres, de résister sans impatience aux tourments provenant des êtres inanimés : pierres, arbres, vent, froid, chaleur, eau, pluie; aujourd'hui, c'est tel être animé qui m'attaque; je dois le supporter; pourquoi m'irriterais-je ? »

En outre, le Bodhisattva connaît l'origine lointaine [des êtres]; c'est à un complexe de causes et de conditions (*hetupratyayasāmagrī*) qu'on donne, par métaphore (*prajñapti*), le nom de Pudgala (homme, individu), mais il n'y a pas de véritable Pudgala. Contre qui pourrait-il donc s'irriter ? Dans ce [prétendu Pudgala], il n'y a qu'un amas d'os (*asthi*), de sang (*śoṇita*), de peau (*chavi*) et de chair (*māṃsa*), comparable à des briques superposées, allant et venant à la façon d'un mannequin mécanique. Le sachant tel, il n'y a pas lieu de s'irriter contre lui. Si je me fâche, je suis un sot (*mūḍha*) et j'en subirai moi-même le châtiment. C'est pourquoi il faut exercer la patience.

Enfin, le Bodhisattva se dit : « Dans le passé, d'innombrables Buddha, aussi nombreux que les grains de sable du Gange (*gaṅgānadīvālukāsama*), alors qu'ils suivaient le Chemin des Bodhisattva, ont d'abord exercé la patience envers les êtres (*sattvakṣānti*) et,

ensuite, la patience envers le Dharma (*dharmakṣānti*). Moi qui, aujourd'hui, m'exerce dans le Chemin des Buddha, je dois imiter les qualités des Buddha et ne point éprouver d'aversion (*pratigha*), comme c'est le propre de Māra (*māradhātudharma*). C'est pourquoi je dois être patient ».

C'est pour toutes ces innombrables raisons qu'il est patient. Telle est la patience envers les êtres (*sattvakṣānti*).

CHAPITRE XXV.

LA PATIENCE A L'ENDROIT DU DHARMA

I. DÉFINITION GÉNÉRALE.

168 b Qu'entend-on par patience à l'endroit du Dharma (*dharmakṣānti*) ?

Supporter les êtres adulateurs et flatteurs ainsi que les hommes violents et luxurieux constitue la patience envers les êtres (*sattvakṣānti*) ; supporter les adulations (*satkāra*) et les flatteries (*pūjā*) ainsi que les violences (*viheṭhana*) et la luxure (*kāmamithyācāra*) constitue la patience à l'endroit du Dharma (*dharmakṣānti*).

En outre, la *dharmakṣānti* consiste à n'éprouver aucun des six attraits internes (*ṣaḍādhyātmikaruci*), à ne prendre aucun des six objets externes (*ṣaḍbāhyasthūla*), et à ne faire aucune distinction (*vikalpa*) entre ces deux catégories. Pourquoi ? Parce que l'intérieur (*ādhyātmikanimitta*) se confond avec l'extérieur (*bāhyanimitta*), et que l'extérieur se confond avec l'intérieur. En effet les deux caractères (*nimitta*) sont pareillement inexistants (*anupalabdha*), présentent un caractère unique (*ekalaṣaṇa*), résultent du complexe des causes et conditions (*hetupratyayasāmagryapekṣa*) et sont réellement vides (*śūnya*) ; la caractéristique de tous les Dharma, c'est l'éternelle pureté (*nityaviśuddhi*), la vraie nature (*tathatā*), le sommet de l'existence (*bhūtakoṭi*), la nature réelle (*dharmatā*) ; les Dharma se rangent dans la Non-dualité (*advayapatita*), mais, bien qu'ils soient sans dualité, ils ne sont cependant pas uniques. Voir ainsi tous les Dharma, sans évoluer dans sa pensée ou sa conviction, voilà ce qu'on nomme *dharmakṣānti*. Ainsi, dans le ***P'i mo lo k'i king*** (Vimalakīrtinirdeśasūtra), le bodhisattva ***Fa tchou*** (Dharmasthiti) a dit : « Naissance et destruction font deux ; l'absence de naissance (*anutpāda*) et l'absence de destruction (*anirodha*), voilà l'Enseignement concernant l'entrée dans la Non-dualité (*advayapraveśadharmaparyāya*) » ; et, pour finir, le bodhisattva *Wen chou che li* (Mañjuśrī) dit : « L'absence d'audition, l'absence de vision, la destruction de toutes les pensées, l'absence de paroles et l'absence de discours, voilà l'enseignement concernant l'entrée dans la Non-dualité ». [Interrogé à son tour sur la Non-dualité], Vimalakīrti garda le silence et ne dit rien ; et tous les Bodhisattva de le féliciter en disant : « Bien, bien, voilà le véritable enseignement concernant l'entrée dans la Non-dualité » [1].

II. SUPPORT DES SOUFFRANCES EXTERNES ET INTERNES ET DES PASSIONS.

En outre, l'ensemble des Dharma forme deux groupes : 1. les êtres (*sattva*), 2. les choses (*dharma*). Nous avons parlé d'abord de la patience du Bodhisattva envers les êtres (ch. XXIV) ; ici, nous parlons de sa patience envers les choses. Parmi les choses, il en est de deux sortes : 1. choses d'ordre mental (*cittadharma*), 2. choses d'ordre extra-mental (*acittadharma*). — Parmi les choses d'ordre extra-

[1] Résumé du neuvième chapitre du Vimalakīrtinirdeśasūtra, intitulé *Advayadharmaparyāyapraveśa* (en tib. Gñis su med paḥi chos kyi skor ḥjug pa) : cf. Wei mo kie king, T 474, k. 2, p. 530 c ; Wei mo kie so chouo king, T 475, k. 2, p. 550 b ; Chouo wou keou tch'eng king, T 476, k. 4, p. 577 a. — Voici les passages de T 475 auquel le Mppś se réfère ici : En ce temps-là, Vimalakīrti dit aux Bodhisattva : « Messieurs, comment le Bodhisattva entre-t-il dans l'enseignement de la non-dualité (*advayadharmaparyāya*) ? Que chacun le dise selon son bon plaisir ». Dans l'assemblée, il y eut un Bodhisattva, nommé *Fa tseu tsai* (Dharmeśvara), qui dit : « Messieurs, naissance (*utpāda*) et destruction (*nirodha*) font deux. Les Dharma qui ne naissent pas à l'origine ne périssent pas actuellement : adhérer ainsi à la doctrine de la non-naissance (*anutpattikadharmakṣānti*), c'est entrer dans l'enseignement de la non-dualité ». (p. 550 b-c). — Vingt-six autres Bodhisattva donnèrent ensuite leur avis, et le texte continue : Tous ces Bodhisattva, ayant parlé chacun à son tour, interrogèrent Mañjuśrī : « Comment donc le Bodhisattva entre-t-il dans l'enseignement de la non-dualité ? ». Mañjuśrī répondit : « A mon avis, à l'endroit des Dharma, il n'y a ni parole ni discours, ni déclaration ni connaissance ; ils échappent aux questions (*praśna*) et aux réponses (*vyākaraṇa*) ». Alors Mañjuśrī interrogea Vimalakīrti et lui dit : « Nous avons tous parlé à notre tour ; c'est à vous de nous dire comment le Bodhisattva entre dans l'enseignement de la non-dualité ». Mais Vimalakīrti garda le silence et n'eut pas une parole. Mañjuśrī le félicita : « Bien, très bien ; en arriver à ne plus avoir ni phonèmes (*akṣara*) ni discours (*abhilāpa*), c'est vraiment entrer dans l'enseignement de la non-dualité ». (p. 551 c).

mental, les unes sont internes (*ādhyātmika*) et les autres sont externes (*bāhya*). Sont externes, le froid (*śīta*), le chaud (*uṣṇa*), le vent (*anila*), la pluie (*varṣa*), etc.; sont internes, la faim (*kṣudh*), la soif (*pipāsā*), la vieillesse (*jarā*), la maladie (*vyādhi*), la mort (*maraṇa*), etc. : toutes les catégories de ce genre sont des choses d'ordre extra-mental. — Parmi les choses d'ordre mental, il en est de deux sortes : 1. la colère (*krodha, vyāpāda*), la tristesse (*daurmanasya*), le doute (*saṃśaya*), etc.; 2. la concupiscence (*rāga*), l'orgueil (*abhimāna*), etc. : ces deux catégories sont des choses d'ordre mental. Qu'il s'agisse de choses d'ordre mental ou extra-mental, le Bodhisattva les supporte toutes les deux sans broncher; c'est ce qu'on nomme : *dharmakṣānti*.

[*A. Support des souffrances externes*]. — Question. — A l'égard d'un être (*sattva*), la colère ou le meurtre sont coupables, tandis que la pitié est méritoire, mais le froid, le chaud, le vent ou la pluie ne retirent ni avantage ni inconvénient [de notre attitude à leur égard]. Pourquoi alors les supporter ?

168 c Réponse. — 1. Bien qu'ils ne retirent ni avantage ni inconvénient [de notre attitude], le seul fait d'éprouver de l'ennui ou du chagrin à cause d'eux est funeste à la carrière du Bodhisattva; c'est pourquoi il faut les supporter.

2. En outre, dans un meurtre, la culpabilité ne consiste pas dans le seul fait de tuer un être, mais elle consiste encore dans l'intention mauvaise (*duṣṭacitta*) qui est la cause du meurtre. Comment cela ? Tuer un être, pourvu que ce soit sans intention déterminée (*avyākṛtacitta*), ne constitue pas un péché, mais nourrir de la bienveillance pour un être, même si cet être n'en retire aucun avantage, est très méritoire. C'est pourquoi, même si le froid, le chaud, le vent ou la pluie ne retirent ni avantage ni inconvénient [de notre attitude à leur égard], on commet un péché rien qu'en éprouvant de mauvais sentiments. Donc il faut les supporter.

3. Enfin, le Bodhisattva sait que c'est à cause de ses fautes antérieures (*pūrvāpatti*) qu'il a repris naissance dans ce séjour de douleur (*duḥkhavihāra*) : « Ce que j'ai fait moi-même, se dit-il, je dois le supporter moi-même ». Grâce à cette réflexion, il peut supporter [le froid et les autres souffrances externes].

[*B. Support des souffrances internes*]. — 1. En outre, le Bodhisattva se dit : Il y a deux sortes de champs (*kṣetra*); les uns sont purs (*viśuddha*), les autres impurs (*aviśuddha*). Le Bodhisattva qui

a pris naissance dans un champ impur et y subit d'amères douleurs, comme les tourments de la faim ou du froid, forme le souhait (*praṇidhāna*) [de posséder] un champ pur, et dit : « Quand je serai Buddha, toutes ces douleurs n'existeront pas dans mon champ; ces douleurs, quoique impures, tourneront à mon profit ».

2. En outre, le Bodhisattva se dit : « Si les huit conjonctures humaines (*aṣṭau lokadharmāḥ*) [1] ne peuvent être évitées par les saints (*ārya*), comment donc pourrais-je les éviter ? Je dois donc les supporter ».

3. En outre, le Bodhisattva qui réfléchit sait que le corps humain est sans force ni consistance, en proie à la vieillesse (*jarā*), à la maladie (*vyādhi*) et à la mort (*maraṇa*). Bien que l'existence céleste [à laquelle il pourrait aspirer] soit pure, exempte de vieillesse et de maladie, le Bodhisattva hésite à s'attacher aux félicités célestes. [En effet, le dieu (*deva*)] est comparable à un homme ivre, incapable de cultiver les mérites du Chemin (*mārgapuṇya*), d'entrer en religion (*pravraj-*) ou de se renoncer (*viraj*). C'est donc dans son corps humain que le Bodhisattva s'astreint à gagner des mérites et à faire du bien aux êtres.

4. En outre, le Bodhisattva se dit : J'ai assumé un corps fait des quatre grands éléments (*mahābhūta*) et des cinq agrégats (*skandha*); j'éprouverai donc nécessairement toutes sortes de douleurs. Il n'est pas possible, quand on assume un corps, d'éviter la douleur : riches ou pauvres, religieux (*pravrajita*) ou laïcs (*gṛhastha*), fous ou sages, savants ou ignorants ne peuvent l'éviter. Le riche éprouve des craintes perpétuelles pour garder ses biens; il est pareil à un mouton gras sur le point d'être mené à l'abattoir; il est pareil à un corbeau tenant en son bec de la viande et que d'autres corbeaux poursuivent. Le pauvre éprouve la douleur de la faim et du froid. Le religieux, malgré les douleurs qu'il subit dans l'existence présente, trouvera le bonheur et gagnera le Chemin dans l'existence future. Le laïc, malgré le bonheur qu'il éprouve dans l'existence présente, trouvera la douleur dans l'existence future. Le fou, qui recherche d'abord les félicités de l'existence présente, se heurtera à l'impermanence (*anityatā*) et trouvera ensuite la douleur. Le sage, qui médite sur les tristesses de l'impermanence, trouvera plus tard le bonheur et

[1] Les *lokadharma* sont au nombre de huit : acquisition (*lābha*), perte (*alābha*), etc.; cf. Dīgha, III, p. 260; Aṅguttara, IV, p. 156 sq.; V, p. 53.

obtiendra le Chemin. Ainsi tous ceux qui possèdent un corps ne peuvent éviter la douleur. C'est pourquoi le Bodhisattva doit cultiver la patience.

5. En outre, le Bodhisattva se dit : L'univers entier est douleur, comment donc voudrais-je y chercher le bonheur ?

6. En outre, le Bodhisattva se dit : Durant d'innombrables périodes cosmiques (*aprameyakalpa*), j'ai sans cesse subi toutes les
169 a douleurs, sans en retirer d'avantage ; aujourd'hui que, dans l'intérêt des êtres, je recherche l'état de Buddha, j'aurai un grand avantage à subir cette douleur. C'est pourquoi il supportera patiemment toutes les souffrances externes et internes.

7. Enfin, le Bodhisattva, dans une grande pensée, a fait le serment (*praṇidhāna*) de supporter les douleurs de l'*A pi* (*avīci*) et du *Ni li* (*niraya*) ; comment donc ne pourrait-il point supporter les petites douleurs [du présent] ? S'il ne supporte pas ces petites douleurs, comment supportera-t-il les grandes ?

On nomme *dharmakṣānti* le support de ces multiples inconvénients externes.

[*C. Support des passions*]. — Question. — Comment supporter les douleurs mentales internes ?

Réponse. — 1. Le Bodhisattva se dit : Bien que je n'aie pas encore obtenu le Chemin ni tranché tous les liens (*bandhana*), si je ne supporte pas ces douleurs, je ne diffère en rien du profane (*pṛthagjana*), je ne suis point un Bodhisattva. Il se dit encore : Si j'avais obtenu le Chemin et tranché toutes les entraves (*saṃyojana*), je n'aurais plus rien à supporter. D'ailleurs, la faim, la soif, le froid et le chaud sont l'armée extérieure de Māra (*mārabāhyasenā*) ; les entraves (*saṃyojana*) et les passions (*kleśa*) sont l'armée intérieure de Māra (*mārādhyātmikasenā*). Je dois briser ces deux armées pour atteindre l'état de Buddha ; si je n'y parviens pas, l'état de Buddha ne sera pas réalisé.

[*Padhānasutta*] [1].

Il est dit qu'au moment où le Buddha pratiquait les six années d'austérité (*duṣkaracaryā*), le roi Māra vint le trouver et lui dit :

[1] Cf. le *Padhānasutta* du Suttanipāta, III, 2 (v. 425-449), désigné plus haut par le Traité, I, p. 341, sous le titre de Tsa tsang king (*Kṣudraka*). Voir en cet endroit les textes parallèles du Suttanipāta, v. 436-449, et du Lalitavistara, p. 262-263.

« Noble kṣatriya, des mille parties (*sahasrabhāga*) qui sont en toi, une seule est encore vivante, Lève-toi vite ! Retourne dans ton pays ; par des dons généreux, gagne des mérites, et tu trouveras, dans l'existence présente et future, le chemin du bonheur humain et divin. Il n'est pas possible pour toi d'augmenter ce pénible effort. Si tu n'écoutes pas mon affectueux conseil (*ślakṣṇavāc*), si tu persistes dans ton erreur et si tu ne te lèves pas, je conduirai ici mes grandes armées et je viendrai te détruire » [1].

Le Bodhisattva répondit : « Aujourd'hui, je détruirai tes armées intérieures si puissantes, et, à plus forte raison, tes armées extérieures ». — Māra demanda : « Quelles sont mes armées intérieures ? » — Il répondit :

Les désirs (*kāma*) sont ta première armée (*senā*),
La tristesse (*arati*) est la deuxième,
La faim et la soif (*kṣutpipāsā*) sont la troisième armée,
La cupidité (*tṛṣṇā*) est la quatrième.

La langueur-torpeur (*styānamiddha*) est la cinquième [armée,
La crainte (*bhaya*) est la sixième,
Le doute (*vicikitsā*) est la septième armée,
La colère (*krodha*) et l'hypocrisie (*mrakṣa*) sont la [huitième.

[1] Comparer, pour ce passage, Suttanipāta, v. 426 b-428 ; Lalita, p. 261 :

Suttanipāta.	Lalitavistara.
Kiso tvam asi dubbaṇṇo; *santike maraṇan tava.*	*Kṛśo vivarṇo dīnas tvaṃ,* *antike maraṇaṃ tava.*
Sahassabhāgo maraṇassa, *ekaṃso tava jīvitaṃ.* *Jīva bho ! Jīvitaṃ seyyo;* *jīvaṃ puññāni kāhasi.*	*Sahasrabhāge maraṇaṃ,* *ekabhāge ca jīvitam.*
Carato ca te brahmacariyaṃ *aggihuttañ ca jūhato,*	*Dadataḥ satataṃ dānaṃ* *agnihotraṃ ca juhvataḥ,*
pahūtaṃ cīyate puññaṃ; *kiṃ padhānena kāhasi.*	*bhaviṣyati mahatpuṇyaṃ;* *kiṃ prahāṇe kariṣyasi.*

C'est avec la recension du Lalita que le Mppś présente le plus d'affinités.

La cupidité (*lābha*) et la vaine gloire (*mithyāyaśas*) sont [la neuvième,
L'exaltation du moi (*ātmotkarṣa*) et le mépris d'autrui [(*parāvajñā*) sont la dixième.
C'est dans ces armées-là
Que sont plongés les religieux (*pravrajita*).

Moi, par la force de l'extase et du savoir,
Je briserai tes armées.
Ayant obtenu l'état de Buddha,
Je sauverai tous les hommes [1].

*
**

Le Bodhisattva qui n'a pas encore brisé toutes ces armées, revêt l'armure de la patience (*kṣāntivarman*), saisit l'épée de la sagesse (*prajñākhaḍga*), prend le bouclier de l'extase (*dhyānaphalaka*), et arrête les flèches des passions (*kleśeṣu*) : cela s'appelle la patience intérieure.

2. En outre, le Bodhisattva doit exercer la patience envers ses propres passions (*kleśa*), mais il ne doit point en trancher les liens (*bandhana*). Pourquoi ? Parce que, s'il tranchait ces liens, la perte serait trop grave : il tomberait au rang des Arhat et ne différerait
169 b en rien d'un homme qui a perdu les sens. C'est pourquoi il arrête ses passions, mais ne les tranche point; en cultivant la patience, il ne suit pas ses passions (*saṃyojana*).

Question. — Comment peut-il ne pas suivre ses passions, sans les avoir préalablement tranchées ?

Réponse. — Par une réflexion correcte (*saṃyagmanasikāra*), il parvient, tout en ayant des passions (*kleśa*), à ne pas les suivre. Par la réflexion, il contemple le caractère vide, impermanent de toutes choses (*śūnyānityanimitta*) et, bien que les cinq désirs (*pañcakāma*) existent encore en lui subtilement, ils ne produisent plus aucun lien (*bandhana*).

[*Le mouton corpulent, mais sans graisse*]. — Un roi possédait un grand ministre (*mahāmātya*) dont il couvrait lui-même les fautes pour qu'elles demeurassent ignorées. Il lui dit un jour : « Va me chercher un mouton qui soit gros, mais qui n'ait point de graisse;

1 Voir ces stances plus haut, Traité, I, p. 341-343.

si tu n'en trouves point, je t'infligerai ton châtiment ». Le grand ministre avait du savoir : il mit à la chaîne un grand mouton, le gava d'herbes et de céréales, mais, trois fois par jour, il l'effrayait avec un loup. Ainsi le mouton, malgré toute la nourriture qu'il recevait, était gros, mais n'avait point de graisse. Le ministre amena le mouton et le présenta au roi; celui-ci ordonna à ses gens de le tuer; il était gros, mais n'avait point de graisse. Le roi demanda comment cela se faisait, et le ministre lui donna la raison qu'on vient de dire. Le Bodhisattva agit de même : il contemple (*samanupaśyati*) le loup de l'impermanence (*anityatā*), de la douleur (*duḥkha*) et du vide (*śūnya*) de telle sorte que la graisse des passions (*saṃyojanameda*) fonde tandis que la chair des qualités (*guṇamāṃsa*) prend consistance.

3. En outre, aux qualités (*guṇa*) et aux mérites (*puṇya*) du Bodhisattva est attachée une récompense immense (*apramāṇavipāka*) ; c'est pourquoi sa pensée est douce (*mṛdu*) et tendre (*taruṇa*), ses entraves sont minces, et il est facile pour lui de cultiver la patience. Il agira à la façon du lion royal (*siṃharāja*) ; quand il rugit dans la forêt et que les hommes, en le voyant, se prosternent la face contre terre et implorent sa pitié, le lion les relâche et les laisse partir. Le tigre (*vyāghra*) et le chacal (*śārdūla*), animaux plus petits, n'agissent pas de la sorte. Pourquoi ? Parce que le lion royal, noble animal, possède le discernement du savoir, tandis que le tigre et le chacal, animaux vils, ne le possèdent point. Si une mauvaise troupe parvient à trouver un bon chef, elle est sauve; mais, si elle ne rencontre qu'un médiocre soldat, elle est perdue.

4. En outre, le Bodhisattva, par la force de sa sagesse (*prajñā*), sait que la colère (*krodha*) a toutes sortes de défauts et que la patience a toutes sortes de qualités. C'est pourquoi il peut supporter les entraves.

5. En outre, le Bodhisattva, par la force du savoir (*jñāna*), saurait trancher ses entraves; mais, dans l'intérêt des êtres, il préfère demeurer longtemps dans le monde [et conserver ses passions] ; cependant il sait que ces entraves sont des ennemis, et c'est pourquoi, tout en les supportant, il ne les suit pas. Le Bodhisattva enchaîne ces passions ennemies et, sans leur permettre de se débrider, il pratique la vertu. Quand on tient un ennemi que, pour une raison ou pour une autre, on ne veut pas tuer, on l'enferme solidement quelque part et on vaque à ses propres affaires.

6. En outre, le Bodhisattva qui connaît bien le caractère des Dharma (*dharmalakṣaṇa*) ne tient pas les entraves pour mauvaises et ne tient pas les qualités pour bonnes; c'est pourquoi il ne hait pas les entraves et n'affectionne pas les qualités. Par la force de ce savoir il exerce la patience. Des stances disent :

> Le Bodhisattva qui aurait tranché tout mal
> Parviendrait à la destruction absolue et sans reste.
> Ses qualités et ses mérites sont immenses,
> L'action qu'il accomplit n'est pas inconsidérée.
>
> Le Bodhisattva, dans sa grande sagesse,
> Ne détruit pas toutes les entraves.
> C'est pourquoi il connaît le caractère des Dharma :
> 169 c Transmigration et Nirvāṇa ne font qu'un et pas deux.

Pour ces diverses raisons, le Bodhisattva, sans avoir encore obtenu le Chemin, supporte toutes ses passions. C'est ce qu'on nomme *dharmakṣānti*.

7. En outre, le Bodhisattva sait que tous les Dharma sont de caractère unique (*ekalakṣaṇa*), sans dualité (*advaya*) [1] :

a. Tous les Dharma sont intelligibles (*vijñātalakṣaṇa*) et, par conséquent, « un ». La connaissance de l'œil (*cakṣurvijñāna*) intellige les couleurs (*rūpa*) et ainsi de suite jusque la connaissance mentale (*manovijñāna*) qui intellige les Dharma. En raison de ce caractère d'intelligibilité, tous les Dharma sont proclamés « un ».

b. Tous les Dharma sont connaissables (*jñātalakṣaṇa*) et par conséquent « un ». Le *duḥkhe dharmajñāna* et le *duḥkhe 'nvayajñāna* connaissent la vérité sur la douleur (*duḥkhasatya*) ; le *samudaye dharmajñāna* et le *samudaye 'nvayajñāna* connaissent la vérité sur l'origine de la douleur (*samudayasatya*) ; le *nirodhe dharmajñāna* et le *nirodhe 'nvayajñāna* connaissent la vérité sur la destruction de la douleur (*nirodhasatya*) ; le *mārge dharmajñāna* et le *mārge 'nvayajñāna* connaissent la vérité sur le Chemin (*mārgasatya*) [2]. Enfin, le bon savoir mondain (*kuśala laukikajñāna*) connaît également la douleur (*duḥkha*), son origine (*samudaya*), sa destruction (*nirodha*), le chemin de sa destruction (*mārga*), l'espace (*ākāśa*) et la destruction non acquise en raison de la sapience (*apratisaṃkhyānirodha*). En raison de ce caractère de cognoscibilité, tous les Dharma sont proclamés « un ».

[1] Les caractères identiques et multiples des Dharma seront étudiés en détail ci-dessous, k. 18, p. 194 b-195 c.

[2] Sur ces savoirs purs qui procèdent des *laukikāgradharma* et portent sur les vérités saintes, cf. Saṃyutta, II, p. 58; Vibhaṅga, p. 293, 329; Kośa, VI, p. 179-185; Mahāvyut., nº 1217-1232.

c. Tous les Dharma sont susceptibles d'être objet (*ālambana*) et par conséquent « un ». La connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) et les choses qui lui sont associées (*saṃprayuktakadharma*) portent sur la couleur (*rūpa*). De même les connaissances auditive (*śrotrav.*), olfactive (*ghrāṇav.*), gustative (*jihvāv.*) et tactile (*kāyav.*) [portent respectivement sur le son, l'odeur, la saveur et le tangible]. La connaissance mentale (*manovijñāna*) et les choses qui lui sont associées portent sur l'œil (*cakṣus*), la couleur (*rūpa*) et la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*), ainsi que sur tout le reste y compris l'esprit (*manas*), les Dharma et la connaissance mentale (*manovijñāna*). En raison de ce caractère d'objectivité, tous les Dharma sont proclamés « un ».

d. En outre, certains prétendent que tous les Dharma, pris séparément, forment une unité : Un et un font deux; trois fois un font trois, et ainsi de suite jusque mille, dix mille, etc. Tout se ramène à l'unité; c'est par métaphore (*prajñapti*) qu'il est question de milliers et de dizaines de milliers.

e. Enfin, dans tous les Dharma, il est un caractère (*lakṣaṇa*) qui les fait proclamer « un »; par ce même caractère, ils sont un. Toute chose (*sarvadravya*) est appelée Dharma; par ce caractère de Dharma, elle est une. On appelle *dharmakṣānti* [la patience qui consiste] à détruire tout caractère de multiplicité par d'innombrables rubriques unitaires de ce genre, sans pourtant s'attacher à l'unité.

8. En outre, le Bodhisattva voit tout en dualité. Qu'est-ce que la dualité ? La dualité, c'est le caractère interne (*ādhyātmikanimitta*) et le caractère externe (*bāhyanimitta*). En raison des caractères interne et externe, ce qui est interne n'est pas externe, et ce qui est externe n'est pas interne.

En outre, tous les Dharma sont doubles en vertu de leurs caractères d'existence (*bhāva*) et de non-existence (*abhāva*). Ils sont vides (*śūnya*) et non-vides (*aśūnya*), éternels (*nitya*) et transitoires (*anitya*), personnels (*ātman*) et impersonnels (*anātman*), matériels (*rūpa*) et immatériels (*ārūpya*), visibles (*sanidarśana*) et invisibles (*anidarśana*), résistants (*sapratigha*) et non-résistants (*apratigha*),

impurs (*sāsrava*) et purs (*anāsrava*), conditionnés (*saṃskṛta*) et inconditionnés (*asaṃskṛta*), pensée (*citta*) et non-pensée (*acittaka*), d'ordre mental (*caitta*) et d'ordre non-mental (*acaitta*), associés à la pensée (*cittasaṃprayukta*) et dissociés de la pensée (*cittaviprayukta*). On appelle *dharmakṣānti* [la patience qui consiste] à détruire l'unicité par d'innombrables rubriques binaires de ce genre, sans pourtant s'attacher à la dualité.

9. En outre, le Bodhisattva voit parfois tous les Dharma en triple. Qu'est-ce que cette triplicité ? [Tous les Dharma] sont inférieurs (*avara*), moyens (*madhya*) et supérieurs (*agra*) ; bons (*kuśala*), mauvais (*akuśala*) et non-définis (*avyākṛta*) ; existants, non-existants, ni-existants ni non-existants; à abandonner par la vue des vérités (*darśanaheya*), à abandonner par la méditation (*bhāvanāheya*), à ne pas abandonner (*aheya*) ; relevant du disciple (*śaikṣa*), relevant du maître (*aśaikṣa*), ne relevant ni du disciple ni du maître (*naivaśaikṣanāśaikṣa*) ; comportant rétribution (*savipāka*), ne comportant pas rétribution, ne comportant ni rétribution ni absence
170 a de rétribution. On appelle *dharmakṣānti* [la patience qui consiste] à détruire l'unité par d'innombrables rubriques ternaires de ce genre, sans pourtant s'attacher à la multiplicité (*nānātva*).

III. PATIENCE RELATIVE À LA LOI BOUDDHIQUE.

En outre, bien que le Bodhisattva n'ait pas obtenu le Chemin pur (*anāsravamārga*) et n'ait pas tranché les entraves (*saṃyojana*), il peut adhérer à la Loi pure et sainte (*anāsravāryadharma*) ainsi qu'au triple sceau de la Loi (*trividhadharmamudrā*). Premier sceau : « Tous les conditionnements sont transitoires » (*anityāḥ sarvasaṃskārāḥ*) ; deuxième sceau : « Tous les Dharma sont privés de Moi substantiel » (*anātmānaḥ sarvadharmāḥ*) ; troisième sceau : « Le Nirvāṇa, c'est le réel » (*satyaṃ nirvāṇam*) [1]. Les saints (*ārya*) qui ont obtenu le Chemin (*prāptamārga*) possèdent et savent tout cela par eux-mêmes (*svataḥ*) ; mais que le Bodhisattva, qui n'a pas obtenu le Chemin, puisse croire à cette doctrine et l'adopter, c'est ce qui s'appelle *dharmakṣānti*.

1 Comparer la triple *dharmamudrā* au *dharmoddānacatuṣṭaya* du Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 149 : *sarvasaṃskārā anityāḥ, sarvasaṃskārā duḥkhāḥ, sarvadharmā anātmānaḥ, śāntaṃ nirvāṇam.*

En outre, il y a quatorze questions difficiles auxquelles le Buddha n'a pas répondu (*caturdaśāvyākṛtavastu*) : le monde est-il éternel, n'est-il pas éternel, etc. [voir plus haut, Traité, I, p. 155, 423] ? méditer (*bhāvanā*) sur ces questions sans heurter d'obstacles (*āvaraṇa*) ni perdre le Chemin du milieu (*madhyamā pratipad*), pouvoir supporter une telle position constitue la *dharmakṣānti*.

[*Cūḷamāluṅkyasutta*] [1].

Ainsi un bhikṣu qui réfléchissait et méditait sur ces quatorze questions difficiles ne parvenait pas à les pénétrer et en éprouvait

1 Cf. *Cūḷamāluṅkyasutta* dans Majjhima, I, p. 426-432 (tr. CHALMERS, I, p. 304-307; OLDENBERG, *Bouddha*, p. 311-312); Tchong a han, T 26, nº 221, k. 60, p. 804 a-805 c; Tsien yu king, T 94, p. 917 b-918 b. — Voici des extraits résumés de la recension pâlie :

Evaṃ me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Sāvatthiyaṃ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme. Atha kho āyasmato Māluṅkyāputassa rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi : Yān' imāni diṭṭhigatāni Bhagavatā abyākatāni ṭhapitāni paṭikkhittāni : Sassato loko iti pi — pe — tāni me Bhagavā na byākaroti; yāni me Bhagavā na byākaroti tam me na ruccati, tam me na khamati, so 'haṃ Bhagavantaṃ upasaṅkamitvā etam atthaṃ pucchissāmi. Sace me Bhagavā byākarissati, evāhaṃ Bhagavati brahmacariyaṃ carissāmi. No ce me Bhagavā byākarissati evāhaṃ sikkhaṃ paccakkhāya hināy' āvattissāmīti.

Atha kho āyasmā Māluṅkyāputto sāyanhasamayaṃ paṭisallāṇā vuṭṭhito yena Bhagavā ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā Māluṅkyāputto Bhagavantaṃ etad avoca: Idha mayhaṃ ... cetaso parivitakko udapādi : Yān' imāni diṭṭhigatāni Bhagavatā abyākatāni ṭhapitāni paṭikkhittāni ; sace Bhagavā jānāti me Bhagavā byākarotu; no ce Bhagavā jānāti, ajānato kho pana apassato etad eva ujukaṃ hoti yadidaṃ : na jānāmi na passāmīti.

Kin nu tāhaṃ Māluṅkyāputta evaṃ avacaṃ : ehi tvaṃ Māluṅkyāputta mayi brahmacariyaṃ cara, ahaṃ te byākarissāmi. — No h' etaṃ bhante. — Tvaṃ vā pana maṃ evaṃ avaca : ahaṃ bhante Bhagavati brahmacariyaṃ carissāmi, Bhagavā me byākarissati. — No h' etaṃ bhante. — Evaṃ sante moghapurisa ko santo kaṃ paccācikkhasi.

Yo kho Māluṅkyāputta evaṃ vadeyya : Na tāvāhaṃ Bhagavati brahmacariyaṃ carissāmi yāva me Bhagavā na byākarissati, abyākatam eva taṃ Tathāgatena assa atha so puggalo kālaṃ kareyya. Seyyathā pi Māluṅkyāputta puriso sallena viddho assa savisena gāḷhapalepanena, tassa mittāmaccā ñātisālohitā bhisakkaṃ sallakattaṃ upaṭṭhapeyyuṃ. So evaṃ vadeyya : na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yen' amhi viddho : khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā ti, evaṃnāmo evaṃgotto iti vā ti, dīgho vā rasso vā majjhimo vā ti, kāḷo vā sāmo vā maṅguracchavi vā ti, asu-

de l'impatience. Prenant son habit et son bol aux aumônes, il se rendit auprès du Buddha et lui dit : « Si le Buddha peut m'expliquer ces quatorze questions difficiles et satisfait mon intelligence, je demeurerai son disciple; s'il ne parvient pas à me les expliquer, je chercherai une autre voie ». Le Buddha répondit à ce fou (*mohapuruṣa*) : « Au début, as-tu convenu avec moi que, si je t'expliquais les quatorze questions difficiles, tu serais mon disciple ? » Le bhikṣu répondit que non. Le Buddha reprit : « Fou que tu es ! comment peux-tu dire aujourd'hui que, si je ne t'explique pas cela, tu ne seras plus mon disciple ? C'est pour les hommes atteints par la vieillesse (*jarā*), la maladie (*vyādhi*) et la mort (*maraṇa*) que je prêche la loi et que je sauve. Ces quatorze questions difficiles sont des sujets de dispute (*vigrahasthāna*) ; elles ne profitent pas à la Loi et ne sont que de vaines discussions (*prapañca*). Pourquoi me poser ces questions ? Si je te répondais, tu ne comprendrais pas ; arrivé à l'heure de la mort, tu n'aurais rien saisi et tu n'aurais pas pu te libérer de la naissance, de la vieillesse, de la maladie ou de la mort. — Un homme a été frappé d'une flèche empoisonnée (*saviṣaśalya*) ; ses parents et son entourage (*jñātiparivāra*) ont appelé un médecin (*bhiṣaj-*) pour extraire la flèche et appliquer un remède. Et le blessé de dire [au médecin] : « Je ne permets pas que tu extraies la flèche avant que je ne sache quel est ton clan (*gotra*), ton nom (*nāman*), ta famille (*jāti*), ton village (*grāma*), tes père et mère et ton âge (*āyus*) ; je veux savoir de quelle montagne provient la flèche, quelle est la nature de son bois (*kāṇḍa*) et de ses plumes (*pattra*), qui a fabriqué la pointe de la flèche, et

kasmiṃ gāme vā nigame vā nagare vā ti, yadi vā cāpo yadi vā kodaṇḍo ti. So evaṃ vadeyya : na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ jiyaṃ jānāmi yāy' amhi viddho yadi vā akkassa yadi vā saṇṭhassa yadi vā nahārussa yadi vā maruvāya yadi vā khīrapaṇṇino ti. So evaṃ vadeyya : na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ kaṇḍaṃ jānāmi yen' amhi viddho, yadi vā kacchaṃ yadi vā ropiman ti; yassa pattehi vājitaṃ, yadi vā gijjhassa yadi vā kaṅkassa yadi vā kulassa yadi vā morassa yadi vā sithilahanuno ti; yassa nahārunā parikkhittaṃ, yadi vā gavassa yadi vā mahisassa yadi vā roruvassa yadi vā semhārassāti. So evaṃ vadeyya : na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharissāmi yāva na taṃ sallaṃ jānāmi yen' amhi viddho yadi vā sallaṃ yadi vā khurappaṃ yadi vā vekaṇḍaṃ yadi vā nārācaṃ yadi vā vacchadantaṃ yadi vā karavīrapattan ti. Aññātam eva taṃ Māluṅkyāputta tena purisena assa atha so puriso kālaṃ kareyya.

Comme le remarque le Milinda, p. 144-145, le Buddha répond à Māluṅkyāputta en ne lui répondant point (*sthāpanīya vyākaraṇam*).

quel en est le fer; ensuite, je veux savoir si l'arc (*dhanus*) est en bois de montagne ou en corne d'animal; enfin, je veux savoir d'où provient le remède et quel est son nom. Après que j'aurai appris toutes ces choses, je te permettrai d'extraire la flèche et d'appliquer le remède ». — Le Buddha demanda alors au bhikṣu « Cet homme pourra-t-il connaître toutes ces choses et, après seulement, laisser enlever la flèche ? » — Le bhikṣu répondit : « L'homme ne parviendra pas à savoir cela, car s'il attendait de tout savoir, il serait mort [avant l'opération] ». — Le Buddha reprit : « Tu es comme lui : la flèche des vues fausses (*mithyādṛṣṭiśalya*), enduite du poison de la soif (*tṛṣṇāviṣa*), a percé ton esprit; je veux t'arracher cette flèche, à toi qui es mon disciple; mais toi, tu refuses que je te l'enlève et tu veux chercher à savoir si le monde est éternel ou non-éternel, fini ou infini, etc. Tu ne trouveras pas ce que tu cherches, mais tu perdras la vie de la sagesse (*prajñājīvita*) ; tu mourras comme un animal et tu seras précipité dans les ténèbres ». Le bhikṣu,
peu à peu, comprit à fond les paroles du Buddha et obtint ensuite **170 b**
l'état d'Arhat.

***

En outre, le Bodhisattva qui veut devenir un omniscient (*sarvajña*) doit argumenter sur tous les Dharma et connaître leur Vrai caractère; dans les quatorze questions difficiles il ne rencontre ni obstacle ni empêchement; il sait qu'elles sont de graves maladies mentales; pouvoir en sortir, pouvoir les supporter constitue la *dharmakṣānti*.

En outre, la Loi du Buddha est très profonde (*gambhīra*), pure (*viśuddha*) et subtile (*sūkṣma*) ; elle s'est exprimée dans d'innombrables prédications (*dharmaparyāya*) de tous genres. Y adhérer de tout son esprit, sans hésitation (*saṃśaya*) ni repentir (*vipratisāra*), constitue la *dharmakṣānti*. Comme le Buddha l'a dit, les Dharma, quoique vides (*śūnya*), ne sont ni tranchés (*samucchinna*) ni détruits (*niruddha*). Nés d'une série de causes et de conditions (*hetupratyayasaṃtāna*), ils ne sont pas éternels (*nitya*). Bien que les Dharma soient impersonnels (*anātman*), on n'échappe pas au péché (*āpatti*) ni au mérite (*puṇya*). La pensée ne dure qu'un instant (*ekakṣaṇika*) ; les Dharma matériels (*rūpidharma*), les sens (*indriya*), l'intelligence périssent sans arrêt; sans atteindre le moment postérieur (*pṛṣṭhakṣaṇa*), ils naissent et périssent toujours à nouveau; toutefois on

n'échappe pas aux actes (*karman*) qui sont causes et conditions d'innombrables existences. Bien que les agrégats (*skandha*), les éléments (*dhātu*) et les bases de la connaissance (*āyatana*) [qui composent les êtres] soient vides (*śūnya*) et impersonnels (*anātman*), les êtres errent dans les cinq destinées (*pañcagati*) et subissent la transmigration (*saṃsāra*). Telle est la Loi [bouddhique], multiple (*nānāvidha*), profonde (*gambhīra*) et subtile (*sūkṣma*) ; bien qu'il n'ait pas encore atteint l'état de Buddha, [le Bodhisattva] y croit et y adhère sans hésitation ni repentir : voilà en quoi consiste la *dharmakṣānti*.

En outre, tandis que les Arhat et les Pratyekabuddha, redoutant la transmigration, cherchent à entrer au plus tôt dans le Nirvāṇa, le Bodhisattva, n'étant pas un Buddha, recherche l'omniscience (*sarvajñāna*) ; par compassion (*karuṇā*) pour les êtres, il veut comprendre, analyser et connaître le Vrai caractère des Dharma. La patience dont il fait preuve à cet effet constitue la *dharmakṣānti*.

Question. — Comment voit-il le Vrai caractère des Dharma ?

Réponse. — Il voit que tous les Dharma sont sans défauts (*akhila*), indestructibles (*abhedya*) et inaltérables (*avikāra*) et que c'est là leur Vrai caractère.

Question. — Toutes les thèses (*vāda*) peuvent être rétorquées, réfutées et confondues. Pourquoi dites-vous que l'indestructibilité est le Vrai caractère des Dharma ?

Réponse. — Parce que les Dharma sont indestructibles. Dans la Loi du Buddha, tous les chemins du discours sont dépassés, le fonctionnement de la pensée (*cittapravṛtti*) est arrêté ; éternellement non-nés (*anutpanna*) et non-détruits (*aniruddha*), les Dharma sont pareils au Nirvāṇa. Pourquoi ? Si les Dharma existaient de par leur Vrai caractère, ils ne pourraient pas ne pas être ; s'ils n'existaient plus après avoir été, ils seraient détruits.

En outre, les Dharma ne peuvent être éternels (*nitya*). Pourquoi ? S'ils étaient éternels, il n'y aurait plus ni péché (*āpatti*) ni mérite (*puṇya*), ni meurtre (*vadha*) ni don de vie, ni ascèse (*yoga*) ni bienfait (*hita*), ni enchaînement (*bandhana*) ni libération (*vimokṣa*) ; le monde (*loka*) serait le Nirvāṇa. Pour toutes ces raisons, les Dharma ne peuvent être éternels.

Si les Dharma étaient transitoires (*anitya*), ils seraient annihilés (*ucchinna*) et il n'y aurait ni péché ni mérite, ni augmentation ni diminution ; les vertus (*guṇa*), les actes (*karman*), les causes et

conditions (*hetupratyaya*), les effets (*phala*) et la rétribution (*vipāka*) disparaîtraient. Pour toutes ces raisons, les Dharma ne peuvent être transitoires.

Question. — Vous dites que, selon la Loi du Buddha, l'éternité (*śāśvata*) et l'impermanence (*uccheda*) sont pareillement irréelles ; mais cela est faux. Pourquoi ? Dans la Loi du Buddha, l'éternité est 170 c
réelle et l'impermanence aussi est réelle. Sont éternels, la suppression due à la sapience (*pratisaṃkhyānirodha*), la suppression non due à la sapience (*apratisaṃkhyānirodha*) et l'espace (*ākāśa*) [1] : ils sont éternels parce qu'ils ne naissent pas, ne subsistent pas et ne périssent pas. Sont impermanents, les cinq agrégats (*skandha*) : ils sont impermanents, parce qu'ils naissent (*utpāda*), subsistent (*sthiti*) et périssent (*nirodha*). Pourquoi dites-vous donc que l'éternité et l'impermanence sont également irréelles ?

Réponse. — Le saint (*ārya*) a deux sortes de langages (*abhilāpa*) : 1. un langage artificiel (*upāyābhilāpa*), 2. un langage vrai (*samyagabhilāpa*). Dans le langage artificiel, il parlera de [principe] éternel ou de [principe] transitoire, selon que l'interlocuteur tient la personne (*pudgala*) pour un simple assemblage de causes et conditions (*hetupratyaya*) ou pour un être véritable (*sattva*). Voir ce qui a été dit à propos du « Point de vue thérapeutique » (*prātipākṣika siddhānta*) [Cf. Traité, I, p. 27 sq. et, spécialement, p. 32]. Lorsque le saint parle d'impermanence, il veut déraciner chez les êtres l'attachement aux félicités du triple monde : le Buddha se demande comment il amènera ces êtres à acquérir le renoncement au désir (*vairāgya*) ; c'est pourquoi il parle de Dharma impermanents. Une stance dit :

> Voyant le Dharma non-né, on échappe aux Dharma nés ;
> Voyant le Dharma inconditionné, on échappe aux Dharma [conditionnés.

Pourquoi la renaissance (*punarbhava*) est-elle nommée complexe des causes et conditions (*hetupratyayasāmagrī*) ? Non-éternelle (*anitya*), non-indépendante (*asvatantra*), relevant des causes et conditions (*hetupratyayāpekṣa*), elle possède un caractère de vieillesse, maladie et mort (*jarāvyādhimaraṇalakṣaṇa*), un caractère de tromperie (*vipralambhanalakṣaṇa*) et un caractère de destruction (*avadā-*

[1] Ce sont les trois *asaṃskṛta* ; cf. Kośa, I, p. 8.

raṇalakṣaṇa). Voilà ce qu'on nomme renaissance; c'est un Dharma conditionné (*saṃskṛtadharma*). Comme on l'a dit à propos du « Point de vue thérapeutique » [Traité, I, p. 36-38], éternité et impermanence ne sont pas de vrais caractères, car elles ont toutes deux des défauts.

Dire que les Dharma sont à la fois éternels et transitoires, c'est un propos de fou. Pourquoi ? C'est à la fois nier le néant du non-être et nier l'existence de ce qui n'est pas néant. Si on nie ces deux choses, quel sera le Dharma dont on pourra encore dire quelque chose ?

Question. — Dans la Loi du Buddha, caractérisée par le vide (*śūnya*) éternel, il n'y a ni existence (*bhāva*) ni non-existence (*abhāva*). Le vide (*śūnya*) exclut l'existence, et la vacuité du vide (*śūnyaśūnyatā*) empêche la non-existence : ce qui fait qu'il n'y a ni existence ni non-existence. Pourquoi taxer cela de propos de fou ?

Réponse. — La Loi du Buddha, dans son Vrai caractère, transcende toute croyance (*grāha*) et toute opinion (*abhiniveśa*). En croyant à des Dharma qui ne sont ni existants ni non-existants, vous tenez un propos de fou. Affirmer à la fois la Non-existence et la Non-non-existence est une thèse discutable et réfutable; c'est une position théorique (*cittotpādasthiti*) et une occasion de dispute (*vivādasthāna*). Pour la Loi du Buddha, il n'en va pas ainsi. Même s'il y a des raisons d'affirmer la Non-existence et la Non-non-existence, la Loi bouddhique n'émet pas d'opinion (*abhiniveśa*) à ce sujet; comme elle n'émet pas d'opinion, elle ne peut être ni réfutée, ni confondue. La position bouddhique est la même [sur les autres questions difficiles : voir Traité, I, p. 155, 423] : les Dharma sont-ils finis, infinis, à la fois finis et infinis, ni finis ni infinis ? Le Tathāgata existe-t-il après la mort, n'existe-t-il pas après la mort, existe-t-il et n'existe-t-il pas à la fois après la mort, est-il faux qu'il existe et qu'il n'existe pas à la fois après la mort ? Le principe vital (*jīva*) est-il la même chose que le corps (*śarīra*), le principe vital est-il différent du corps ? — Tout cela est vain. [Le Bodhisattva] considère aussi comme fausses toutes les théories relatives aux soixante-deux vues (*dṛṣṭigata*) [1]. Il les écarte toutes; il croit au caractère pur et inaltérable (*viśuddhāvikāralakṣaṇa*) de la Loi du

[1] Il s'agit des 62 *dṛṣṭigata* ayant pour racine la *satkāyadṛṣṭi*; on en trouvera l'exposé détaillé dans le Brahmajālasutta, Dīgha, I, p. 40. — Voir plus haut, Traité, I, p. 423.

Buddha; son esprit est exempt de repentir et de fonctionnement; voilà ce qu'on nomme *dharmakṣānti*.

En outre, l'existence (*bhāva*) et la non-existence (*abhāva*) constituent deux extrêmes (*anta*). Si on considère les Dharma au moment de leur naissance (*utpāda*) et de leur subsistance (*sthiti*), on produit la vue d'existence (*bhāvadṛṣṭi*) ; si on considère les Dharma au moment de leur vieillesse (*jarā*) et de leur destruction (*vibhaṅga*), on produit la vue de non-existence (*abhāvadṛṣṭi*). Les êtres du triple monde (*traidhātukasattva*) s'attachent (*abhiniviśante*) souvent à ces deux vues, mais ces deux conceptions sont fausses et irréelles. Si l'existence existait réellement, il n'y aurait pas de non-existence. Pourquoi ? Ne plus être après avoir été (*bhūtvā abhāva*), c'est encourir une destruction (*ucchedapatana*). Or une telle destruction est impossible (*ayukta*). **171 a**

En outre, tous les Dharma sont dits exister en raison d'un complexe de noms et de conventions (*nāmasaṃketasāmagrī*). C'est pourquoi les Dharma issus du complexe des noms et des conventions n'existent pas (*nopalabhyante*).

Question. — Bien que les Dharma issus des noms et conventions n'existent pas, le complexe des noms et conventions existe, lui !

Réponse. — S'il n'y avait point de Dharma, pour qui les noms et conventions s'uniraient-ils ? Il n'y aurait point de noms ni de conventions.

En outre, si les Dharma existaient vraiment, il n'y aurait pas besoin d'une pensée (*citta*) ou d'une connaissance (*vijñāna*) pour en connaître l'existence. S'il faut une pensée et une connaissance pour en connaître l'existence, c'est qu'ils n'existent point. Ainsi, la solidité (*khakkhaṭatva*) de la terre (*pṛthivī*) [1] est connue par l'organe corporel (*kāyendriya*) et la connaissance du corps (*kāyavijñāna*) ; mais, s'il n'y avait pas d'organe corporel ni de connaissance du corps pour la connaître, il n'y aurait pas de solidité.

Question. — Que l'organe corporel et la connaissance du corps la connaissent ou non, la terre est toujours caractérisée par la solidité.

Réponse. — On connaît l'existence de cette solidité si on a déjà soi-même reconnu son existence ou si on en a entendu parler par

[1] Sur la nature des quatre grands éléments, terre, eau, feu et vent, voir Kośa, I, p. 22-23. La discussion amorcée ici sera reprise en détail ci-dessous, k. 18, p. 194 c.

autrui ; mais, si on ne la connaissait pas d'avance ou si on n'en avait pas entendu parler, il n'y aurait pas de solidité.

En outre, si la terre était toujours solide, elle ne perdrait jamais ce caractère. Mais, comme le beurre congelé, la cire ou la colle végétale, la terre peut se liquéfier et perdre son caractère de solidité pour prendre celui du liquide. Il en va de même pour l'or, l'argent, le cuivre, le fer, etc. L'eau (*āpas*) a pour caractère la liquidité (*dravatva*), mais, sous l'action du froid, elle se solidifie. De multiples choses perdent ainsi leur caractère.

En outre, les maîtres d'enseignement (*upadeśācārya*) peuvent faire du néant avec l'être et de l'être avec du néant. Les saints (*ārya*) et les extatiques (*dhyāyin*) peuvent changer la terre (*pṛthivī*) en eau (*āpas*) et l'eau en terre [1]. Tous ces Dharma sont transformables, ainsi qu'il est dit à propos des dix vues en totalité (*kṛtsnāyatana*) [2].

En outre, cette vue d'existence (*bhāvadṛṣṭi*) naît du désir (*rāga*), de la haine (*dveṣa*), de la sottise (*moha*), des liens (*bandhana*) ou des disputes (*vivāda*). Or toute position (*sthāna*) qui donne naissance au désir, à la haine, etc., est étrangère au bouddhisme (*buddhadharma*). Pourquoi ? Parce que la Loi du Buddha, de par son caractère, est bonne (*kuśala*) et pure (*śuddha*). Donc [cette vue d'existence] est fausse.

En outre tous les dharma se rangent en deux catégories : 1. Dharma matériels (*rūpidharma*), 2. Dharma immatériels (*arūpidharma*). Les Dharma matériels sont divisibles jusqu'à l'atome subtil (*paramāṇu*) et la dispersion sans reste, ainsi qu'on l'a vu à propos de la réfutation de la chose donnée (*deyadravya*) au chapitre concernant la Dānapāramitā [voir ci-dessus, p. 729]. Les Dharma immatériels ne sont pas connus par les cinq facultés. C'est donc par la considération du moment de naissance-durée-destruction de l'esprit (*manautpādasthitibhaṅgaparīkṣā*) qu'on sait que la pensée (*citta*) est composée de parties (*sabhāga*). Puisqu'elle comporte des parties, elle est transitoire (*anitya*) ; étant transitoire, elle est vide (*śūnya*) ; étant vide, elle est inexistante (*asat*). Dans le temps de claquer les doigts (*acchaṭāmātreṇa*), il y a soixante moments

1 Sur ce pouvoir de transmutation, voir plus haut, Traité, I, p. 383, n. 1, et ci-dessus, p. 731.

2 Voir Kośa, VIII, p. 214.

(*kṣaṇa*) [1] ; à chacun de ces *kṣaṇa*, la pensée a naissance (*utpāda*) et destruction (*bhaṅga*) ; mais, comme elle naît en série (*prabandhenotpādāt*), on sait que ceci est une pensée de désir (*rāgacitta*), cela une pensée de haine (*dveṣacitta*), cela une pensée de sottise (*mohacitta*), cela une pensée de foi (*prasādacitta*), cela encore une **171 b**
pensée pure (*viśuddhacitta*) de sagesse (*prajñā*) ou d'extase (*dhyāna*). L'ascète considère la naissance et la destruction de la pensée comme l'eau du torrent (*oghavāri*) ou la flamme de la lampe (*dīpajvāla*) : ceci s'appelle franchir le seuil du savoir de la vacuité (*śūnyatājñānadvārapraveśa*). Pourquoi ? Si la pensée naissait à un moment (*ekakṣaṇa*) et périssait à un autre moment (*anyakṣaṇa*), cette pensée serait éternelle (*anitya*). Pourquoi cela ? Parce

1 Le *kṣaṇa*, moment, est le temps minimum. Les bouddhistes du Petit Véhicule sont d'accord pour dire que les Dharma sont *kṣaṇika*, momentanés, mais discutent sur le sens à donner à cette épithète. — Les docteurs de langue pâlie et les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, qui admettent l'existence du passé et du futur et qui reconnaissent au Dharma *kṣaṇika* les deux, trois ou quatre caractères du Dharma conditionné (*saṃskṛtadharmalakṣaṇa*, voir plus haut Traité, I, p. 36, n. 2), sont d'avis qu'en l'espace d'un *kṣaṇa* le Dharma naît, dure et périt (cf. Visuddhimagga, p. 431, 473 ; Abhidhammatthasaṅgaha, tr. Aung, *Compendium*, p. 25 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 39, p. 201 b-c ; Kośa, II, p. 222-226 ; Saṃghabhadra, T 1562, k. 13, p. 409 b-c). — Les Sautrāntika, qui nient le passé et le futur et rejettent les caractères du Dharma conditionné, naissance, etc., (cf. Kośa, II, p. 226-230), voient dans le *kṣaṇa* « la nature de la chose, qui est de périr immédiatement [et spontanément] après être née » (cf. Kośa, IV, p. 4 ; Tattvasaṃgraha, p. 142). — A leur suite, les Mādhyamika et les Vijñānavādin rejettent les caractères du Dharma conditionné : cf. Madh. vṛtti, p. 145-179 ; 545-547 ; Mppś, k. 1, p. 60 b (Traité, I, p. 37) ; Siddhi, p. 64-68. — Voir la controverse Sarvāstivādin-Sautrāntika dans L. de La Vallée Poussin, *Note sur le « moment » des bouddhistes*, RO, VIII, 1931, p. 1-13 ; *Sarvāstivāda*, MCB, V, 1937, p. 151-158.

Les docteurs ont essayé d'établir la durée relative du *kṣaṇa* par rapport aux *tatkṣaṇa, lava, muhūrta*, etc. Cf. Divyāvadāna, p. 645 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 136, p. 701 b ; Kośa, III, p. 179. « Dans le temps qu'un homme fort fait claquer les doigts » (*acchaṭāmātra* ou *acchaṭāsaṃghātamātra*), le Mppś compte ici 60 *kṣaṇa* ; la Vibhāṣā (T 1545, k. 136, p. 701 b 14) en compte *64* ; le Kośa (III, p. 178), Saṃghabhadra (T 1562, k. 32, p. 521 c 13-14) et la Madh. vṛtti (p. 547) en comptent 65. — La formule originale est connue par la Madh. vṛtti, p. 547 : *balavatpuruṣācchaṭāmātreṇa pañcaṣaṣṭiḥ kṣaṇā atikrāmanti*. L'expression *acchaṭā* ou *acchaṭāsaṃghāta* (en pâli, *accharā, accharāsaṃghāta*) désigne le geste de claquer les doigts ; on la rencontre, p. ex., dans Aṅguttara, I, p. 10, 34, 38 ; Milinda, p. 102 ; Divya, p. 142, 555 ; Mahāvyut., n° 2802, 8226.

qu'elle échapperait à la destruction durant un court instant, Or, si elle échappait à la destruction, ne fût-ce qu'un instant, c'est qu'elle serait, pour toujours, exempte de destruction. De plus, le Buddha a dit que le conditionné a trois caractères [: naissance, durée et destruction]. Si sa naissance durait *un* court instant, il serait exempt de destruction, et ne serait point un Dharma conditionné (*saṃskṛtadharma*). Si la naissance, la durée et la destruction de la pensée n'occupaient [ensemble] qu'un [même] instant, pourquoi la naissance précède-t-elle nécessairement la destruction ? Ne pourrait-elle pas aussi bien la suivre ? [1] De plus, si la pensée existait d'abord et avait naissance ensuite, elle ne dépendrait pas de la naissance [pour exister]. Pourquoi ? Parce que la pensée existerait à l'avance. Si la naissance existait avant [la pensée], ce serait une naissance où rien ne naîtrait. Enfin, naissance et destruction sont, par nature, opposées l'une à l'autre (*anyonyaviruddha*) : s'il y a naissance, il ne peut y avoir destruction; au moment de la destruction, il ne peut y avoir naissance; par conséquent elles n'existent point au même moment, ni non plus à des moments différents. Donc il n'y a pas de naissance; s'il n'y a pas de naissance, il n'y a pas de durée ni de destruction; s'il n'y a pas de durée ni de destruction, il n'y a pas de Dharma mental (*caitasikadharma*); s'il n'y a pas de Dharma mental, il n'y a pas de [Dharma] dissocié de la pensée (*cittaviprayukta*); puisque les conditionnés (*saṃskāra*) — à savoir : les Dharma matériels (*rūpidharma*) et les Dharma immatériels (*arūpidharma*) — n'existent pas, les inconditionnés (*asaṃskṛta*) n'existent pas non plus. Pourquoi ? Parce que c'est en raison des conditionnés qu'il y a des inconditionnés; s'il n'y a pas de conditionnés, il n'y a pas non plus d'inconditionnés.

En outre, en considérant l'impermanence du Karman, on connaît l'éternité de l'Akarman. S'il en est ainsi, on voit maintenant que le Karman est existence (*bhāva*), et que l'Akarman est inexistence (*abhāva*). Par conséquent le Dharma éternel n'existe pas (*nopalabhyate*).

En outre, parmi les Dharma éternels, dont parlent les hérétiques (*tīrthika*) et les disciples du Buddha, certains sont les mêmes, tandis

[1] C'est l'argument développé dans la Madh. Kārikā, VII, 2 : *utpādādyās trayo vyastā nālaṃ lakṣaṇakarmaṇi, saṃskṛtasya samastāḥ syur ekatra katham ekadā* (cf. Traité, I, p. 37, en note). Voir aussi Madh. vṛtti, p. 146-147; 547; Kośa, II, p. 231-233.

que d'autres sont différents. Les mêmes sont l'espace (*ākāśa*) et le Nirvāṇa. Les hérétiques admettent une Âme (*ātman*), un Temps (*kāla*), un Lieu (*diś*), un Atome subtil (*paramāṇu*), une Obscurité (*tamas*) et d'autres catégories du même genre, différentes [de celles des bouddhistes] [1]. En outre, les disciples du Buddha disent que la Suppression non due à la sapience (*apratisaṃkhyānirodha*) est éternelle; ils disent encore que les Dharma incausés (*apratītyasamutpanna*) sont éternels, tandis que les Dharma issus des causes et conditions (*pratītyasamutpanna*) sont transitoires. Dans le Mahāyāna, l'Éternité (*nityatā*), la Nature des choses (*dharmatā*), la Vraie nature (*tathatā*), le Sommet de l'existence (*bhūtakoṭi*) et autres [synonymes] de ce genre sont nommés Dharma éternel, Espace (*ākāśa*) et Nirvāṇa, comme on l'a dit plus haut au chapitre consacré à l'éloge du Bodhisattva (cf. Traité, I, p. 38, 39 n. 1, 45). En ce qui concerne l'Âme, le Temps, le Lieu et l'Atome subtil [des hérétiques], voir aussi ce qui a été dit plus haut (ci-desus, p. 725 sq.). C'est pourquoi on ne peut pas parler de l'existence des Dharma.

Si les Dharma sont inexistants, ils sont de deux catégories : 1. éternellement inexistants, 2. inexistants à la suite d'une destruction (*vibhaṅga*) :

a. Si, ayant existé auparavant, ils n'existent plus maintenant, ou si, existant maintenant, ils n'existeront plus après, il y a destruction. S'il en est ainsi, il n'y a plus ni cause (*hetu*) ni condition (*pratyaya*). **171 c**
S'il n'y a plus ni cause ni condition, tout est sorti de n'importe quoi, ou encore, rien n'est sorti de quoi que ce soit. Et il en va de même pour le futur. Mais, si on supprime les causes et conditions des péchés (*āpatti*) et des mérites (*puṇya*), il n'y a plus de différence entre pauvre (*daridra*) et riche (*dhanya*), entre noble (*praṇīta*) et vil (*hīna*), on aboutit aux mauvaises destinées (*durgati*) et aux renaissances animales (*tiryagyoni*).

b. Si on prétend [que les Dharma sont] éternellement inexistants, on méconnaît [les quatre vérités saintes relatives à] la douleur (*duḥkha*) son origine (*samudaya*), sa destruction (*nirodha*) et le chemin de sa destruction (*mārga*). Si on supprime les quatre vérités (*satya*), le Joyau de la Loi (*dharmaratna*) n'existe plus. Si le Joyau

[1] Le Mppś s'attaque ici aux Vaiśeṣika qui admettent l'Ātman, le Kāla et la Diś parmi leurs neuf substances et établissent l'existence des Paramāṇu; la mention du Tamas se réfère plus probablement aux Sāṃkhya qui font de l'obscur un des trois guṇa de la Prakṛti.

de la Loi n'existe plus, l'octuple Noble Chemin (*aṣṭāṅgāryamārga*) disparaît. Si le Joyau de la Loi (*dharmaratna*) et le Joyau de la Communauté (*saṃgharatna*) disparaissent, le Joyau du Buddha (*buddharatna*) n'est plus. S'il en est ainsi, le Triple Joyau (*triratna*) est détruit. De plus, si tous les Dharma étaient réellement vides (*śūnya*), il n'y aurait plus ni péché (*āpatti*) ni mérite (*puṇya*), ni père ni mère, ni monde ni cérémonies, ni bien ni mal; le bien et le mal se confondraient, avec une multiple enfilade [de conséquences]; toutes choses s'évanouiraient, pareilles aux visions du rêve (*svapnadarśana*). Tels sont les défauts auxquels on se heurte si on prétend que [les Dharma] sont réellement inexistants. Qui croirait cette affirmation ? Si on prétend que c'est par méprise (*viparyāsa*) qu'on voit [les Dharma] exister, alors, quand on voit un homme, pourquoi n'en voit-on pas deux ou trois ? Car, si les Dharma sont réellement inexistants, on commet une méprise en les voyant. En ne tombant point dans les vues d'existence et de non-existence (*bhāvābhāvadṛṣṭi*), on gagne le Chemin du milieu (*madhyamā pratipad*), véritable caractère [des choses].

Comment connaître la vérité ?

En se conformant à ce qui a été reconnu (*jñāta*) et dit (*ukta*) par les Buddha et les Bodhisattva du passé (*atīta*) aussi nombreux que les sables du Gange (*gaṅgānadīvālukāsama*), à ce qui sera reconnu et dit par les Buddha et les Bodhisattva du futur (*anāgata*) aussi nombreux que les sables du Gange, à ce qui est reconnu et dit par les Buddha et les Bodhisattva du présent (*pratyutpanna*) aussi nombreux que les sables du Gange. Si la pensée de foi (*prasādacitta*) est grande, on échappe au doute (*saṃśaya*) et au regret (*vipratisāra*); si la force de la foi (*prasādabala*) est grande, on peut saisir et adopter [la Loi] : cela s'appelle *dharmakṣānti*.

En outre, par la force de l'extase (*dhyānabala*), c'est avec une pensée douce (*mṛdu*), tendre (*taruṇa*) et pure (*viśuddha*) qu'on entend parler du Vrai caractère des Dharma et qu'on l'incorpore à la pensée. Par l'adhésion de la foi (*prasādābhiniveśa*), la pensée pénètre à fond dans l'absence de doute et de regret. Comment cela ? Le doute et le regret sont les liens du Monde du désir (*kāmadhātubandhana*); s'ils sont massifs (*sthūla*), on n'a pas accès à cette douceur et cette tendresse de pensée (*mṛdutaruṇacittatā*) qu'on appelle *dharmakṣānti*.

Enfin, par la force de la sagesse (*prajñācitta*), en face de tous

les Dharma, on découvre, de multiples façons, qu'il n'y a pas un seul Dharma qui puisse exister. Pouvoir supporter et adopter cette doctrine, sans hésitation ni regret, constitue la *dharmakṣānti*.

Le Bodhisattva se dit encore : Les profanes (*pṛthagjana*), sous l'action virulente de l'ignorance (*avidyāviṣa*), attribuent à tous les Dharma en particulier un caractère (*lakṣaṇa, nimitta*) contraire : ils prennent ce qui est impermanent (*anitya*) pour permanent (*nitya*); ce qui est douloureux (*duḥkha*) pour heureux (*sukha*), ce qui n'est pas un soi (*anātman*) pour un soi (*ātman*), ce qui est vide (*śūnya*) pour réel (*satya*), ce qui est inexistant (*asat*) pour existant (*sat*), ce qui est existant pour inexistant [1]. Ainsi ils attribuent à toutes sortes de Dharma des caractères contraires. Obtenir la noble et vraie sagesse (*āryabhūtaprajñā*), détruire le poison de l'ignorance (*avidyāviṣa*), connaître le Vrai caractère des Dharma (*dharmasatyalakṣaṇa*), acquérir la sagesse de l'Impermanence (*anitya*), de la Douleur (*duḥkha*), du Vide (*śūnya*) et du Non-moi (*anātman*), [puis] la rejeter sans s'y attacher (*abhiniveśa*), enfin, pouvoir supporter une telle doctrine : voilà ce qu'on appelle *dharmakṣānti*. Enfin, le Bodhisattva considère tous les Dharma comme éternellement vides (*śūnya*) dès l'origine (*āditaḥ*), et vides actuellement encore. Croire et accepter cette doctrine, c'est la *dharmakṣānti*.

Question. — [Croire] au vide originel et éternel ainsi qu'au vide actuel est une vue fausse (*mithyādṛṣṭi*) ! Pourquoi l'appelez-vous *dharmakṣānti* ?

Réponse. — Si le Bodhisattva avait en vue le vide absolu (*atyantaśūnyatā*) des Dharma, en saisissait le caractère (*nimittodgrahaṇa*) et y adhérait en pensée (*cittābhiniveśa*), ce serait une vue fausse; **172 a**
mais s'il considère le vide sans y adhérer, ni produire de vue fausse, c'est la *dharmakṣānti* [2]. Une stance dit :

> Les Dharma, par nature, sont éternellement vides,
> Mais la pensée ne s'attache pas au Vide.
> Supporter une telle doctrine
> Est la première caractéristique du Chemin bouddhique.

De ces multiples façons, le Bodhisattva passe le seuil de la sagesse

[1] Sur ces méprises (*viparyāsa*), cf. Aṅguttara, II, p. 52; Kośa, V, p. 21; Śikṣāsamuccaya, p. 198.

[2] Sur la bonne façon de prendre la vacuité, en l'utilisant sans y adhérer, voir ci-dessous, k. 18, p. 193 c.

(*prajñādvāra*). Il considère le Vrai caractère des Dharma; sa pensée n'éprouve ni recul ni regret; il ne suit pas [aveuglément] les considérations [qu'il a faites] et n'en a pas de chagrin; il assure son bien à lui (*svārtha*) et celui d'autrui (*parārtha*) : c'est ce qu'on nomme *dharmakṣānti*.

Cette *dharmakṣānti* est de trois sortes. Quand il la pratique sous sa forme pure, le Bodhisattva ne voit pas les propriétés de la patience, ne se voit pas lui-même, ne voit pas ceux qui l'insultent, ne joue pas avec les Dharma. C'est alors la pure *dharmakṣānti*. Pour cette raison, le sūtra dit (ci-dessus, p. 865) que « le Bodhisattva qui réside dans la vertu de sagesse doit remplir la vertu de patience en ne s'agitant pas et en ne reculant pas » (*bodhisattvena prajñāpāramitāyāṃ sthitvā kṣāntipāramitā paripūrayitavyā akṣobhaṇatām upādāya*). Quelle est cette non-agitation (*akṣobhaṇatā*) et cette absence de recul (*avivartana*) ? Ne pas éprouver de haine (*dveṣa, pratigha*), ne pas proférer des paroles méchantes; physiquement, ne pas faire de mal; mentalement, ne pas éprouver de doute. Le Bodhisattva qui connaît le Vrai caractère de la vertu de sagesse, ne voit pas les Dharma, car sa pensée est dépourvue d'opinions (*abhiniveśa*) à leur sujet. Lorsque un homme vient l'insulter, le tourmenter, l'empoisonner ou le frapper, il peut tout supporter. C'est pourquoi il est dit qu'en résidant dans la vertu de sagesse, il peut remplir la vertu de patience.

CHAPITRE XXVI

L'ÉNERGIE

Sūtra : Le Bodhisattva doit remplir la vertu d'énergie[1] par le non-relâchement en matière d'énergie corporelle et mentale (*vīryapāramitā paripūrayitavyā kāyikacaitasikavīryāsraṃsanatām upādāya*).

Śāstra : P'i li ye (vīrya), en langue des Ts'in : énergie.

I. L'ÉNERGIE, QUATRIÈME VERTU.

Question. — L'énergie est la racine (*mūla*) de tous les bons Dharma (*kuśaladharma*) ; elle devrait être en première place; pourquoi vient-elle ici en quatrième lieu ?

1 Déjà le Petit Véhicule ne tarit pas d'éloges sur l'homme énergique, défini par les termes : *sthāmavān vīryavān utsāhī dṛḍhaparākramo anikṣiptadhuraḥ kuśaleṣu dharmeṣu* : cf. Dīgha, III, p. 237, 268, 285; Majjhima, I, p. 356, II, p. 95, 128; Saṃyutta, V, p. 197, 225; Aṅguttara, I, p. 117, 244-246; II, p. 250; III, p. 2, 11, 65, 152, 155; IV, p. 3, 110, 153, 234, 352-353; 357; V, p. 15, 24, 27-28, 90-91; Udāna, p. 36; Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 115. La faculté d'énergie (*vīryendriya*) est mentionnée ou définie dans Dīgha, III, p. 239; 278; Saṃyutta, V, p. 196 sq.; Dhammasaṅgaṇi, p. 11 (tr. Rh. D., p. 13); Vibhaṅga, p. 123; Nettipakaraṇa, p. 7, 15, 19. Le vice opposé, ou paresse (*kausīdya*, pâli : *kosajja*), est activement combattu : cf. Saṃyutta, V, p. 277-280; Aṅguttara, IV, p. 195; V, p. 146 sq.; 159 sq.; Milinda, p. 351; Visuddhimagga, p. 132.

Le Grand Véhicule distingue trois sortes d'énergies : *saṃnāhavīrya*, énergie pour s'armer; *prayogavīrya*, énergie pour s'efforcer; *alīnam akṣobhyam asaṃtuṣṭivīryam*, énergie sans timidité, recul, ni satiété; ou encore, *saṃnāhavīrya*, produire la grande résolution; *kuśaladharmasaṃgrāhakavīrya*, énergie pour l'acquisition des biens spirituels ; *sattvārthakriyāyai vīrya*, énergie pour le service des créatures : cf. Dharmasaṃgraha, ch. CVIII; Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 108, 114; Bodh. bhūmi, p. 200-201; Śikṣāsamuccaya, p. 51; Bodhicaryāvatāra et Pañjikā, ch. VII (tr. Lav., p. 70-83); Saṃgraha, p. 191-192; Siddhi, p. 622.

Réponse. — 1. Le don (*dāna*), la moralité (*śīla*) et la patience (*kṣānti*) existent toujours dans le monde (*loka*).

Le maître de maison a pour règle de combler ses hôtes (*atithi*), et on trouve des exemples de générosité jusque chez les animaux. Les hommes donnent pour diverses raisons : ils donnent en vue de l'existence présente (*ihajanman*), en vue de l'existence future (*aparajanman*), ou en vue du Chemin (*mārga*). Point n'est besoin d'énergie [pour pratiquer le don].

De même en matière de moralité. Voyant les malfaiteurs punis par le roi ou les lois, les hommes éprouvent eux-mêmes de la crainte et n'osent pas violer [les règles de la morale]. Il y a aussi des gens naturellement bons (*prakṛtikuśala*) qui ne commettent pas de péchés. Certaines personnes, apprenant que le mal commis durant l'existence présente trouve son châtiment dans l'existence future, éprouvent de la crainte et observent la moralité. D'autres enfin, apprenant qu'il est possible, par la moralité, d'échapper à la naissance (*jāti*), à la vieillesse (*jarā*), à la maladie (*vyādhi*) et à la mort (*maraṇa*), prennent aussitôt une résolution (*cittotpāda*) et proclament : « A partir d'aujourd'hui, je ne commettrai plus de meurtre (*prāṇātipāta*), etc. ». Faut-il la vertu d'énergie pour observer cette moralité?

172 b De même en matière de patience. Qu'on les insulte, qu'on les batte ou qu'on les tue, certaines personnes ne répondent pas parce qu'elles ont peur; d'autres se taisent et ne répondent pas parce qu'elles sont trop faibles, qu'elles craignent un châtiment, qu'elles suivent les règles de l'honnête homme (*satpuruṣadharma*) ou qu'elles cherchent le Chemin. Point n'est besoin de la vertu d'énergie pour supporter tout cela.

Mais ici, le Bodhisattva, qui veut connaître le Vrai caractère des Dharma et exercer la vertu de sagesse, doit pratiquer l'extase (*dhyāna*), extase qui est la porte d'entrée de la véritable sagesse. Or, pour pratiquer l'extase, il faut de la diligence (*ūrjā*), de l'énergie (*vīrya*) et de l'attention (*ekacitta*).

2. En outre, par le don, la moralité et la patience, on obtient de grands mérites (*mahāpuṇya*), une grande paix (*yogakṣema*) et une grande félicité (*prīti*) ; on a une bonne renommée et on obtient ce qu'on veut. Ayant apprécié la saveur (*rasa*) de ces biens, le Bodhisattva veut maintenant progresser et obtenir l'extase et la sagesse supérieures. Ainsi quand, creusant un puits, on a découvert de l'humidité et de la boue, on multiplie ses efforts, avec le ferme espoir de trouver de l'eau. Ou quand, essayant de produire du feu par frottement (*mathana*), on arrive à voir de la fumée, on redouble d'animation, dans le ferme espoir d'avoir du feu.

Il y a communément deux portes (*dvāra*) pour arriver à l'état de Buddha : 1. le mérite (*puṇya*) ; 2. la sagesse (*prajñā*). La pratique du don, de la moralité et de la patience est le *Puṇyadvāra*; la connaissance du Vrai caractère des Dharma, ou la Grande vertu de sagesse, est le *Prajñādvāra*. Le Bodhisattva qui entre par le *Puṇyadvāra* et écarte tous les péchés (*āpatti*), réalise tous ses souhaits (*praṇidhāna*). S'il ne réalise pas ses souhaits, parce que ses fautes (*āpatti*) et ses souillures (*mala*) s'y opposent, il entre dans le *Prajñādvāra* : alors, il n'a pas de dégoût (*nirveda*) pour la transmigration (*saṃsāra*) ni de complaisance (*rati*) pour le Nirvāṇa, car les deux choses n'en font qu'une. Il veut maintenant produire la Grande vertu de sagesse. Or, la vertu de sagesse dépend de l'extase (*dhyāna*) ; l'extase [à son tour] réclame une grande force d'énergie (*mahāvīryabala*). Pourquoi ? Parce que, si la pensée est distraite (*vikṣipta*), elle ne parvient pas à voir le Vrai caractère des Dharma. Ainsi une lampe, brûlant en plein vent, ne peut pas éclairer les objets; mais, si on la met dans une chambre fermée, elle donnera certainement une vive lumière. L'extase (*dhyāna*) et la sagesse (*prajñā*) ne peuvent être poursuivies par des actions méritoires (*puṇya*), et ce ne sont pas des considérations grossières (*sthūladarśana*) qui peuvent les obtenir. Pour les atteindre, il faut un effort corporel et mental (*kāyikacaitasikābhoga*), et un empressement sans relâche (*asraṃsana*). Aussi le Buddha a-t-il dit : « Que mon sang, ma chair, ma graisse et ma moelle se dessèchent, que j'en sois réduit à la peau, aux os et aux muscles; jamais je n'abandonnerai l'énergie » [1]. C'est ainsi qu'on parvient à acquérir

[1] Cliché que l'on retrouve dans plusieurs sūtra : Majjhima, I, p. 481; Saṃyutta, II, p. 28; Aṅguttara, I, p. 50; Tsa a han, T 99, nº 348, k. 14, p. 98 a 21 : *Kāmaṃ taco ca nahāru ca aṭṭhī ca avasissatu, sarīre upasussatu maṃsalohitaṃ, yan taṃ purisatthāmena purisaviriyena purisaparakkamena pattabbaṃ na taṃ apāpuṇitvā viriyassa santhānaṃ bhavissatīti :* « Que ma peau, mes nerfs et mes os demeurent seuls (variante postérieure *avasussatu* : se dessèchent), que dans mon corps la chair et le sang se dessèchent; tant que je n'aurai pas obtenu ce qui peut être obtenu par le courage de l'homme, par l'énergie de l'homme et par la décision de l'homme, mon énergie persistera ».

Un serment semblable fut prononcé par Śākyamuni, immédiatement avant son illumination, dès qu'il eut pris place sur le siège de la Bodhi. Voir plus haut, Traité, I, p. 228, n. 1.

l'extase et la sagesse; quand on possède ces deux choses, on possède tout. C'est pourquoi l'énergie vient en quatrième place; elle est la racine de l'extase et de la vraie sagesse. Dans les trois premières vertus [don, moralité et patience], il y a bien un peu d'énergie, mais si peu, qu'on n'en parle point.

Question. — Certains disent que c'est seulement en exerçant le don, la moralité et la patience qu'on acquiert de grands mérites (*mahāpuṇya*), et que les souhaits (*praṇidhāna*) sont réalisés par la force des mérites; quant à l'extase et la sagesse, elles viendraient d'elles-mêmes (*svataḥ*) [sans le secours de l'énergie]. A quoi sert donc la vertu d'énergie ?

Réponse. — L'état de Buddha est profond (*gambhīra*) et difficile à saisir (*durlabha*). Même si on possède le don, la moralité et
172 c la sagesse, il faut encore l'énergie pour obtenir l'extase profonde, la sagesse véritable, ainsi que les innombrables attributs des Buddha (*apramāṇabuddhadharma*). Si on n'exerce pas l'énergie, on ne produit pas l'extase; si l'extase n'est pas produite, il est impossible de renaître dans le ciel de Brahmādevarāja et, à fortiori, d'aspirer à l'état de Buddha.

Ainsi [1], le vaiśya *Min ta* (Meṇḍaka), etc., qui voulait obtenir d'innombrables substances précieuses (*ratnadravya*), les obtint toutes à volonté [2]. Le roi *Ting cheng* (Mūrdhaja) régnait sur les

1 Les exemples qui suivent tendent à établir deux thèses : On peut, grâce aux mérites, obtenir la réalisation de tous ses désirs; mais, si l'énergie fait défaut, on n'atteint pas le Chemin : ce fut le cas pour Meṇḍaka et le roi Mūrdhaja. D'autre part, on peut être en possession des fruits du Chemin et même de l'état d'Arhat, tout en se voyant refuser les désirs les plus légitimes : ce fut le cas pour Losaka-tiṣya.

2 Meṇḍaka était un riche maître de maison, habitant la ville de Bhadraṃkara (en pâli, Bhaddiyanagara), au Bengale. Lorsque le Buddha visita la ville, Meṇḍaka l'hébergea avec sa communauté et, après avoir entendu sa prédication, il obtint le fruit de *srotaāpanna*. L'histoire de cette conversion est racontée en détail dans les Vinaya : Vinaya pâli, I, p. 240-245 (tr. RH. D.-OLDENBERG, II, p. 121-129); Wou fen liu, T 1421, k. 22, p. 150 b; Sseu fen liu, T 1428, k. 42, p. 872 b; Che song liu, T 1435, k. 26, p. 191 a sq.; Divyāvadāna, p. 123-130. A cause des mérites de leurs vies antérieures, Meṇḍaka, sa femme Candapadumā, son fils Dhanañjaya, sa belle-fille Sumanadevī et son esclave Puṇṇaka possédaient de grands pouvoirs miraculeux; ils sont décrits dans les sources précitées et dans d'autres textes encore : Vinaya, I, p. 240 : *sīsaṃ nahāyitvā dhaññāgāraṃ sammajjāpetvā bahidvāre 'va nisīdati, antalikkhā dhaññassa dhārā opatitvā dhaññāgāraṃ pūreti* : « Lorsqu'il avait baigné sa

quatre continents (*cāturdvīpaka*) ; le ciel faisait pleuvoir [pour lui] les sept joyaux (*saptaratna*) et les choses dont il avait besoin; Śakra devānām indra partagea son siège avec lui et le fit asseoir [à ses côtés] ; cependant, malgré toutes ses richesses, il ne put obtenir le Chemin [1]. Le bhikṣu *Lo p'in tchou* (Losaka-tiṣya), bien qu'il eût

tête et balayé son grenier, il pouvait s'asseoir à l'extérieur et remplir le grenier en faisant tomber du ciel des averses de grains ». — Dhammapadaṭṭha, III, p. 372 : *Ath' ekadivasaṃ seṭṭhī attano puññaṃ vīmaṃsitukāmo aḍḍhateḷasasatāni koṭṭhāgārāni sodhāpetvā sīsaṃ nahāto dvāre nisīditvā uddhaṃ olokesi, sabbāni pi vuttappakārānaṃ rattasālīnaṃ pūrayiṃsu* : « Un jour, ce marchand voulut éprouver le pouvoir de son mérite; il fit donc nettoyer ses douze cent cinquante greniers, baigna sa tête, s'assit à la porte de chacun de ses greniers et regarda en l'air; aussitôt tous ces greniers furent remplis de riz rouge du genre décrit plus haut ». — Visuddhimagga, p. 383 : *seṭṭhissa sīsaṃ nahātassa ākāsaṃ ullokanakāle aḍḍhateḷasakoṭṭhasahassāni ākāsato rattasālīnaṃ pūrenti* : « Lorsque le marchand, s'étant baigné la tête, regardait en l'air, ses douze mille cinq cents greniers furent remplis de riz rouge venu d'en haut ». — Divyāvadāna, p. 123 : *sa yadi riktakāni koṣakoṣṭhāgārāṇi paśyati sahadarśanād eva pūryante* : « Lorsqu'il regardait ses trésors et ses greniers vides, ils étaient remplis en un clin d'œil ».

1 Māndhātar, surnommé Mūrdhaja parce qu'il était né d'une excroissance sur le crâne de son père, régnait sur le royaume de l'Ouest et conquit successivement ceux du Sud, de l'Est et du Nord. Il possédait les sept joyaux d'un roi cakravartin, et, lorsqu'il fermait la main gauche et la touchait avec la droite, le ciel faisait pleuvoir une averse de sept sortes de joyaux qui s'accumulaient jusqu'à la hauteur de ses genoux. Il partit visiter le monde des dieux et régna d'abord sur le ciel des Cāturmahārājika. De là, il se rendit au ciel des dieux Trāyastriṃśa : Śakra le prit par la main et le fit asseoir à ses côtés. Māndhātar chercha alors à s'emparer du trône de Śakra, mais il fut aussitôt renvoyé sur la terre, où il mourut de maladie.

Il est souvent question de Māndhātar dans les textes indiens, tant bouddhiques que brâhmaniques; il faut se borner à signaler les sources principales :

Sources pâlies : Jātaka (nº 258), II, p. 311-314; Sumaṅgala, II, p. 481-482; Papañca, I, p. 225-226; Dhammapadaṭṭha, III, p. 240.

Sources sanskrites : Buddhacarita, I, 10; X, 31; XI, 13; Mahāvastu, I, p. 348; Divyāvadāna, p. 210-226; Avadānakalpalatā (nº 4), I, p. 122-153; Mahābhārata et Rāmāyaṇa, références dans HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 139.

Sources tibétaines : Dulva, dans SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*, p. 1-20.

Sources chinoises : Tchong a han, T 26 (nº 60), k. 11, p. 494 b-496 a; Ting cheng wang kou che king, T 39, p. 822 b-824 a; Wen t'o kie wang king, T 40, p. 824 a-825 a; Lieou tou tsi king, T 152 (nº 40), k. 4, p. 21 c-22 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 137-142); Ting cheng wang yin yuan king, T 165, p. 393 sq.; Hien yu king, T 202 (nº 64), k. 13, p. 439 b-440 c (tr. CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 107-108; cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 369-377); Tch'ou yao king, T 212, k. 4, p. 631 c sq.; Ken pen chouo... yao tche, T 1448,

atteint l'état d'Arhat, mendia de la nourriture durant sept jours, n'en obtint pas et s'en retourna le bol vide (*dhautapātreṇa*) ; dans la suite, il consuma lui-même son corps par le feu de l'extase (*dhyānatejas*) et atteignit le Parinirvāṇa [1].

k. 11, p. 51 c; k. 12, p. 56 b; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 1, p. 100 c; Tsang so che louen, T 1645, k. 1, p. 231 a; Tch'eng che louen, T 1646, k. 5, p. 277 c.

Iconographie : SIVARAMAMURTI, *Amarāvatī*, p. 222-224, pl. 33 (1); LONGHURST, *Nāgārjunakoṇḍa*, p. 47-48, pl. 43; FOUCHER, *Buddh. Art*, p. 225-230 (coin sud-ouest de Boro-Budur).

[1] Le Mppś reviendra plus loin (k. 30, p. 278 c) sur ce personnage : Le bhikṣu *Lo p'in tcheou* (Losaka-tiṣya), disciple de Śāriputra, observait la moralité et l'énergie, et mendiait sa nourriture. Six jours durant, il ne put en obtenir. Arrivé au septième jour, il n'en avait plus pour longtemps à vivre. Un de ses confrères mendia de la nourriture pour lui, et la lui présenta; mais un oiseau s'en empara aussitôt. Alors Śāriputra dit à Maudgalyāyana : « Tu as un grand pouvoir miraculeux, veille donc sur sa nourriture pour qu'il puisse la prendre ». Maudgalyāyana prit des aliments et alla les offrir à Losaka-tiṣya; mais, dès que celui-ci voulut les porter à sa bouche, ils se transformèrent en boue. A son tour, Śāriputra mendia pour lui de la nourriture; mais, lorsqu'il la lui présenta, la bouche de Losaka-tiṣya se referma d'elle-même. Enfin, le Buddha arriva, prit de la nourriture et la lui offrit; cette fois, grâce à l'immensité des mérites du Buddha, Losaka-tiṣya put prendre cette nourriture. Lorsqu'il l'eut mangée, il éprouva une grande joie et redoubla de foi et de respect. Le Buddha lui dit alors : « Tous les Dharma conditionnés (*saṃskṛtadharma*) sont douloureux (*duḥkha*) », et il lui prêcha les quatre vérités. Aussitôt, chez le bhikṣu, les impuretés furent détruites (*kṣīṇāsrava*) et la pensée fut libérée (*suvimuktacitta*) : il obtint l'état d'Arhat.

L'histoire de Losaka n'est pas connue par d'autres sources, mais elle a passé, avec quelques modifications, dans le Jātaka pâli, nº 41, I, p. 234-236 : Après une enfance malheureuse Losaka, à l'âge de sept ans, fut ordonné par Śāriputra. Mais ses tournées d'aumônes étaient peu fructueuses, et il recevait à peine de quoi se sustenter. Lorsqu'il devint Arhat et que sa vie toucha à sa fin, Śāriputra voulut lui donner un repas convenable; il se rendit avec lui à Śrāvastī pour mendier, mais personne ne prit attention à eux. Śāriputra renvoya Losaka au monastère, mendia pour lui de la nourriture et la lui adressa par des messagers, mais ceux-ci la consommèrent eux-mêmes. Śāriputra se rendit alors en personne au palais du roi, et ayant reçu un bol rempli des quatre douceurs (*pattapūra catumadhura*), il le porta lui-même à Losaka. Il invita ce dernier à consommer aussitôt cette nourriture : « Vénérable Tissa, lui dit-il, je resterai debout en tenant ce bol en main; toi, assieds-toi et mange, car si je cessais de tenir ce bol en main, je crains que quelque chose n'arrive » (*eh' āvuso Tissa, ahaṃ imaṃ pattaṃ gahetvā va ṭhassāmi, tvaṃ nisīditvā paribhuñja; sace imaṃ pattaṃ hatthato muñceyyaṃ kiñci na bhaveyyā 'ti*). Losaka prit enfin un repas substantiel, mais il mourut le même jour et entra en parinirvāṇa.

Par là on sait qu'à elle seule la force des mérites (*puṇyabala*) ne réalise pas le Chemin et que, si on veut atteindre l'état de Buddha, il faut encore déployer une grande énergie.

II. LES AVANTAGES DE L'ÉNERGIE.

Question. — Quels sont les avantages (*anuśaṃsa*) de l'énergie, avantages que le Bodhisattva examinera pour l'exercer avec diligence et sans relâchement ?

Réponse. — Toutes les vertus et tous les avantages du Chemin, dans l'existence présente et dans l'existence future, proviennent de l'énergie.

En outre, si l'homme qui veut se sauver lui-même doit déjà faire preuve d'empressement et d'énergie, que dire alors du Bodhisattva qui a fait le serment de sauver tous les êtres ? Dans les stances d'éloge consacrées à l'énergie (*vīryastutigāthā*), il est dit :

L'homme qui n'épargne pas sa vie,
Dont la sagesse et la pensée sont fermes (*niyata*),
Qui exerce l'énergie selon la Loi,
Trouvera ce qu'il cherche sans difficulté.

Le laboureur qui dépense ses efforts
Recueille une moisson abondante,
Le voyageur au long cours qui fait diligence
Arrive nécessairement au but.

Qu'on obtienne de renaître parmi les dieux,
Ou qu'on arrive au Nirvāṇa,
La cause de tout cela
C'est la force de l'énergie.

Ce n'est ni à la divinité (*deva*), ni au hasard (*ahetuka*),
Mais à l'action personnelle, que ces avantages sont dus.
Quel est donc l'homme qui, sachant cela,
Ne ferait point d'efforts personnels ?

Le triple monde est en feu et brûle,
Pareil à une grande flamme [1].
L'homme sage et décidé
Peut arriver à s'en échapper.

C'est pourquoi le Buddha a enseigné
À Ānanda l'énergie correcte.
Ainsi, évitant la paresse (*kausīdya*),
On arrive tout droit à l'état de Buddha.

En creusant la terre d'un effort opiniâtre,
On parvient à la source;
Il en va de même avec l'énergie :
Si on ne cherche pas, on ne trouve pas.

Celui qui pratique la Loi du Chemin
Avec une énergie sans relâchement,
173 a Obtiendra certainement un fruit immense;
Sa récompense ne fera pas défaut.

En outre, l'énergie est la racine (*mūla*) de tous les bons Dharma (*kuśaladharma*) ; elle peut donner naissance à tous les bons Dharma, y compris la Suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*), et, à fortiori, à des avantages moindres. Il est dit, dans l'Abhidharma, que tous les bons Dharma, y compris la Suprême et parfaite illumination, proviennent de l'énergie et de la vigilance (*apramāda*).

En outre, l'énergie provoque les félicités (*puṇya*) de l'existence présente, à la façon dont la pluie (*varṣa*), qui mouille les semences (*bīja*), les détermine à naître. Même si on possède les causes et

1 Comparer Saṃyutta, I, p. 133 :

> *Sabbo ādipito loko, sabbo loko padhūpito,*
> *sabbo pajjalito loko, sabbo loko pakampito.*

La même stance, en sanskrit mixte, est reprise dans le Mahāvastu, I, p. 33 :

> *Sarvaṃ ādīnavaṃ lokaṃ, sarvaṃ lokaṃ ādīpitaṃ,*
> *sarvaṃ prajvalitaṃ lokaṃ, sarvalokaṃ prakampitaṃ.*

Sur l'idée du Monde en feu, voir encore Vinaya pâli, I, p. 34; Buddhavaṃsa, II, 12, p. 7.

conditions antérieures des félicités [présentes], on ne les réalise pas si l'énergie fait défaut; si l'on arrive ainsi à ne point obtenir les avantages (*artha*) de l'existence présente, comment alors atteindrait-on l'état de Buddha ?

En outre, les grands Bodhisattva qui s'engagent pour les êtres souffrent toutes les douleurs (*duḥkha*), y compris celles de l'enfer Avīci (*avīciniraya*). Leur pensée ignore la paresse (*kausīdya*), et c'est là l'énergie.

En outre, aucune affaire ne peut être réalisée si l'énergie fait défaut. De même que, pour avaler une médecine, il est essentiel de prendre du *Pa teou* (croton tiglium) et que, sans ce *Pa teou*, on n'a pas la force d'avaler la médecine, ainsi les applications de la mémoire (*smṛtyupasthāna*), les bases des pouvoirs miraculeux (*ṛddhipāda*), les facultés (*indriya*), les forces (*bala*), les membres de l'illumination (*bodhyaṅga*) et le Chemin (*mārga*) dépendent nécessairement de l'énergie [1] et, si celle-ci fait défaut, toute affaire est impraticable. La moralité (*śīla*) se trouve seulement dans l'octuple Chemin (*aṣṭāṅgamārga*), et pas ailleurs; la foi (*prasāda, śraddhā*) se trouve seulement dans les facultés (*indriya*) et les forces (*bala*), et pas ailleurs; mais l'énergie n'est nulle part absente. Bien qu'elle totalise tous les Dharma [du Chemin], elle constitue aussi une catégorie à part; c'est comme le « résidu » d'ignorance (*avidyānuśaya*) qui se trouve partout dans tous les résidus (*anuśaya*), mais qui forme, à part, l'ignorance solitaire (*āveṇikī avidyā*) [2].

III. LES PROGRÈS DANS L'ÉNERGIE.

Question. — Le Bodhisattva veut acquérir tous les attributs de Buddha, sauver tous les êtres, détruire toutes les passions (*kleśa*) ;

1 Le *vīrya* intervient dans les diverses catégories de *bodhipākṣikadharma* : il est un élément essentiel des quatre *smṛtyupasthāna* et des quatre *samyakpradhāna* (Kośa, VI, p. 283); il est le troisième *ṛddhipāda* (Mahāvyut., nº 969); *indriya* nº 2 ou *vīryendriya* (ibid., nº 978); *bala* nº 2 ou *vīryabala* (ibid., nº 984); *bodhyaṅga* nº 3 ou *vīryasaṃbodhyaṅga* (ibid., nº 991); *mārgāṅga* nº 6 sous le nom de *samyagvyāyāma* (ibid., nº 1002). — On trouvera la liste des 37 *bodhipākṣika* dans Dīgha, II, p. 120; Cullaniddesa, p. 263; Vinaya, III, p. 93; Paṭisambhidā, II, p. 166; Divya, p. 208; étude détaillée dans Kośa, VI, p. 281.

2 L'*āveṇikī avidyā* est l'ignorance indépendante qui n'accompagne pas d'autres *anuśaya, rāga*, etc.: cf. Kośa, III, p. 84; V, p. 31; Saṃgraha, p. 17, 21; Siddhi, p. 276-277.

il obtient tout selon son désir. Comment donc augmente-t-il son énergie pour devenir un Buddha ? Car, si un petit feu ne peut brûler une grande forêt, le feu dont le pouvoir s'est accru peut tout incendier.

Réponse. — Le Bodhisattva, lors de sa première résolution (*prathamacittotpāda*), a fait le vœu (*praṇidhāna*) de mener tous les êtres à la félicité (*ānanda*) ; sans cesse et pour tout le monde, il sacrifie sa vie, car ceux qui épargnent leur vie ne peuvent réaliser les bons Dharma. C'est pourquoi, il augmente son énergie.

En outre, le Bodhisattva, pour de multiples raisons, blâme la paresse (*kausīdya*) et s'attache joyeusement à l'énergie. La paresse est un nuage noir qui cache la claire sagesse; elle engloutit les qualités (*guṇa*) et développe le mal (*akuśala*). Le paresseux éprouve, pour commencer, un peu de joie; mais subit, après, de grandes douleurs. La paresse est comparable à un aliment empoisonné (*viṣāhāra*) qui dégage, au début, un parfum agréable, mais qui tue l'homme à la longue. La paresse brûle toutes les qualités comme un grand incendie qui ravage toute la jungle. Le paresseux perd toutes ses qualités; c'est comme s'il subissait un pillage et ne possédait plus rien. Des stances disent :

173 b Il n'obtient pas ce qu'il devrait obtenir,
Il perd ce qu'il a obtenu,
Il se méprise lui-même
Et les êtres ne l'estiment pas.

Toujours plongé dans l'obscurité (*tamas*),
Il n'a plus aucune grandeur (*anubhāva*).
Honneur, noblesse, savoir et sagesse :
Tout cela est perdu.

Entendant parler des beaux Dharma du Chemin,
Il ne peut en tirer profit pour lui-même.
Tous ces défauts
Proviennent de la paresse (*kausīdya*).

Bien qu'il entende parler de progrès (*vardhana*),
Il ne parvient pas à s'y hausser.
Tous ces défauts
Proviennent de la paresse.

Dans ses actions, il ne met aucun ordre,
Et n'entre point dans la Loi du Chemin :
Tous ces défauts
Proviennent de la paresse.

Rejeté par les gens de haut savoir,
Tenu à l'écart par les personnes de rang moyen,
Noyé parmi les humbles et les sots,
Il est pareil au porc qui se complaît dans la fange.

Si [le paresseux] est un homme du siècle,
Il perd le triple avantage (*trivarga*) de la vie laïque :
Plaisir des sens (*kāma*), richesse (*artha*)
Et vertu (*guṇa*) disparaissent à la fois.

S'il est un religieux (*pravrajita*),
Il ne réalise pas le double avantage de la vie religieuse :
La renaissance parmi les dieux et le Nirvāṇa.
Pour tous les deux[1], la renommée est perdue.

Si on désire connaître la cause
De toutes ces ruines,
[Il faut savoir] que, parmi tous les ennemis,
Aucun ne surpasse la paresse;
Pour tous les châtiments [qu'elle entraîne],
Il faut éviter la paresse.

Les deux bhikṣu *Ma* (Aśvaka) et *Tsing* (Punarvasuka)[2],
A cause de leur paresse, tombèrent dans les destinées [mauvaises.
Bien qu'ils aient vu le Buddha et entendu sa Loi,
Ils ne purent échapper [au châtiment].

1 C'est-à-dire, pour le laïc comme pour le religieux.

2 Le caractère *tsing* (7 et 2), qui signifie puits, sert aussi à désigner la constellation de Punarvasu; cf. ROSENBERG, *Vocabulary*, p. 18 c; Mahāvyutpatti, nº 3191; Traité, I, p. 476. *Ma Tsing* désigne ici deux bhikṣu connus, en sanskrit, sous le nom de *Aśvakapunarvasukau*, et, en pâli, sous celui de *Assaji-punabbasukā*. Ils avaient cinq cents disciples et faisaient partie du groupe tant décrié des Ṣaḍvargīya (Samantapāsādikā, p. 579, 614; Papañca, III,

C'est en considérant ainsi de multiples manières (*nānāvidhā*) les châtiments réservés à la paresse, que l'énergie progresse.

Il faut considérer aussi les avantages de l'énergie. En cette existence comme dans l'autre, les avantages du Chemin bouddhique (*buddhamārga*) et du Nirvāṇa résultent tous de l'énergie.

En outre, le Bodhisattva, sachant que tous les Dharma sont vides (*śūnya*) et inexistants (*asat*), s'abstient d'atteindre (*sākṣātkṛ*) le Nirvāṇa, mais collectionne tous les bons Dharma (*kuśaladharma*) par pitié (*karuṇā*) pour les êtres : telle est la force de la vertu d'énergie.

En outre, le Bodhisattva, être unique et sans égal, peut, grâce à son énergie et à ses mérites, détruire l'armée de Māra (*mārasenā*), et la horde des entraves (*saṃyojana*), et ainsi, parvenir à l'état de Buddha. Une fois devenu Buddha, il sait que tous les Dharma sont de caractère unique (*ekalakṣaṇa*), exempts de marques (*animitta*) et réellement vides (*śūnya*) ; il enseigne ces Dharma aux êtres par toutes sortes de discours (*nānāvidhanāmasaṃketa*) et par toutes sortes de moyens salvifiques (*nānāvidhopāya*) ; il sauve les êtres des
173 c douleurs de la naissance (*jāti*), de la vieillesse (*jarā*), de la maladie (*vyādhi*) et de la mort (*maraṇa*). Quant il est sur le point d'entrer en Nirvāṇa, il confie le Corps de la Loi (*dharmakāya*) au bodhi-

p. 186). Ils vivaient à Kiṭāgiri, village situé sur la route de Bénarès à Śrāvastī. Ils se livraient à diverses pratiques condamnables : ils cultivaient des fleurs, en faisaient des bouquets et des guirlandes, et les envoyaient aux femmes et aux filles du voisinage pour entrer en relation avec elles; ils violaient le précepte interdisant les repas en dehors du temps; ils faisaient usage de parfums, assistaient et participaient à des spectacles. — Voir à leur sujet :

1º Le *Kiṭāgirisutta :* Majjhima, I, p. 473-481 (tr. CHALMERS, I, p. 334-339); Tchong a han, T 26 (nº 195), k. 51, p. 749 c-752 c.

2º Le XIIIe *Saṅghādisesa* : Vinaya pâli, III, p. 178-185 tr. HORNER, I, p. 314-327); Wou fen liu, T 1421, k. 3, p. 21 c; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 7, p. 287 b; Sseu fen liu, T 1428, k. 5, p. 596 c; Che song liu, T 1435, k. 4, p. 26 b; k. 40, p. 290 a; Ken pen chouo... p'i nai ye, T 1442, k. 15, p. 705 a; Chan kien liu, T 1462, k. 14, p. 770 a; Pi nai ye, T 1464, k. 5, p. 873 c.

3c Le *Kammakhaṇḍa* : Vinaya pâli, II, p. 9-15 (tr. RH. D.-OLDENBERG, II, p. 347-354); Gilgit Manuscrips, III, 3 (*Pāṇḍulohitakavastu*), p. 15-19; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 16, p. 356 b; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 9, p. 41 a; P'i ni mou king, T 1463, k. 4, p. 822 c; Pi nai ye, T 1464, k. 2, p. 857 c-858 a; Fa tche louen, T 1544, k. 1, p. 919 a; Tchong a han, T 26, k. 8, p. 472 a; Ta pao tsi king, T 310, k. 2, p. 11 b; Dhammapadaṭṭha, II, p. 108-110 (tr. BURLINGAME, *Legends*, II, p. 165).

sattva mahāsattva *Mi lö* (Maitreya), à *Kia chö* (Kāśyapa), à *A nan* (Ānanda) etc. [1], puis il entre enfin dans la concentration du diamant

[1] Par « Corps de la Loi », il faut entendre ici le Corpus des écritures. Le Mppś admet, semble-t-il, une double compilation des écritures bouddhiques immédiatement après la mort du Buddha : les textes du Petit Véhicule auraient été récités par les Śrāvaka au concile de Rājagṛha qui se tint sous la présidence de Mahākāśyapa (cf. Traité, I, p. 88-106); les Mahāyānasūtra auraient été compilés par une assemblée de Bodhisattva assistés par Ānanda. Faut-il en conclure que ces Bodhisattva aient réellement existé et que Maitreya, notamment, soit un personnage historique ? Tel est l'avis de certains historiens comme H. UI, *Maitreya as an Historical Personage,* Mélanges Lanman, Cambridge-Mass., 1928, p. 95-102; ZII, 1928, p. 215; G. TUCCI, *Some aspects of the doctrines of Maitreya* [*nātha*] *and Asaṅga,* Calcutta Lectures, 1930. En réalité, la compilation des Mahāyānasūtra apparaît comme une pure fiction, inventée de toutes pièces par les adeptes du Grand Véhicule dans un but sectaire.

Lorsque les Mahāyānasūtra commencèrent à se répandre dans les communautés bouddhiques au début de notre ère, certains Śrāvaka les rejetèrent comme apocryphes. C'est alors que, pour établir leur authenticité, les Mahâyânistes eurent recours à toutes sortes d'arguments.

Certains sont d'ordre purement spéculatif et subjectif. Les doctrines du Mahāyāna, mieux encore que celles du Hīnayāna, sont en harmonie avec la *dharmatā,* constituent la vraie voie de salut et l'unique véhicule du Nirvāṇa; elles sont donc parole authentique du Buddha (sur cette argumentation, voir plus haut, Traité, I, p. 80-82 en note). — D'ailleurs, ajoutent les Mahâyânistes, les principales doctrines du Grand Véhicule sont contenues en germe dans les sūtra et les écoles du Petit Véhicule : le *dharmanairātmya* est déjà enseigné dans le Saṃyuttanikāya, II, p. 17, III, p. 142 (Madh. avatāra, p. 22); la doctrine de l'enseignement multiple du maître, en conformité avec les idées courantes (*lokānuvartana*), est déjà proposée par la secte hînayâniste des Pūrvaśaila (Madh. avatāra, p. 134); les Pūrvaśaila possédaient des Prajñāpāramitāsūtra écrits en prakrit, et le Mahāvastu, d'origine hînayâniste, enseigne déjà les stages de la carrière du Bodhisattva et la pratique des Pāramitā (Grub mthaḥ de Mañjughoṣa dans WASSILIEFF, *Buddhismus,* p. 264); la théorie de l'Ālayavijñāna, pièce centrale de l'école idéaliste, est déjà proposée dans l'Ekottarāgama, les āgama des Mahāsāṃghika et des Mahīśāsaka et dans les sūtra de l'école singhalaise des Tāmraparṇīya (Saṃgraha, p. 26-28; Karmasiddhiprakaraṇa, p. 106; Siddhi, p. 178-182). On peut d'ailleurs supposer que toutes les doctrines du Grand Véhicule étaient exposées dans les innombrables sūtra du Petit Véhicule, aujourd'hui disparus (Karmasiddhiprakaraṇa, p. 108).

Ces arguments d'ordre subjectif ayant paru plutôt faibles, les Mahâyânistes ont eu recours à des fictions historiques pour établir l'authenticité de leurs écritures.

a. Les sūtra du Mahāyāna, disent-ils, sont aussi anciens que ceux du Hīnayāna, car les deux Véhicules coexistent : *samapravṛttheḥ* (Sūtrālaṃkāra, I, 7, éd. LÉVI, p. 3; Siddhi, p. 177). Immédiatement après son illumination, le Buddha

(*vajropamasamādhi*) et fragmente les os de son corps en petits morceaux pareils aux grains de sénevé (*sarṣapa*). Ainsi, pour sauver les êtres, il n'abandonne jamais la force de l'énergie.

a prêché le Grand Véhicule aux divinités du ciel des Trāyastriṃśa et aux Bodhisattva (J. EDKINS, *Chinese Buddhism*, London, 1880, p. 18; FOUCHER, *Iconographie bouddhique*, I, p. 86). Le Buddha a fait tourner trois fois la roue de la Loi : dans le discours de Bénarès sur les quatre vérités saintes, il a enseigné la réalité des éléments de l'existence; dans les Prajñāpāramitāsūtra, il a parlé implicitement de l'Irréalité des éléments de l'existence (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*); enfin, dans d'autres sūtra, comme le Saṃdhinirmocana, il a enseigné, clairement et explicitement, l'Irréalité des éléments du point de vue de l'Absolu (*paramārthaniḥsvabhāvatā*): cf. Saṃdhinirmocana, VII, § 30, p. 206; OBERMILLER, *Doctrine of P.P.*, p. 93 sq.

b. Comme on l'a vu au début de cette note, certains Mahâyânistes prétendent que les sūtra du Grand Véhicule ont été compilés immédiatement après la mort du Buddha par une assemblée de Bodhisattva. Ce concile, doublet de celui de Rājagṛha, se serait tenu sur le mont mythique, inconnu en géographie, du Vimalasvabhāva, au sud de Rajgir; la compilation des écritures est attribuée, tantôt au bodhisattva Vajrapāṇi, tantôt à Maitreya, aidé d'Ānanda.

Mppś, k. 100, p. 756 b : « Certains disent que Mahākāśyapa, à la tête des bhikṣu, a compilé le Tripiṭaka sur la montagne Gṛdhrakūṭa et qu'après la mort du Buddha, les grands Bodhisattva Mañjuśrī et Maitreya, amenant Ānanda, ont compilé ce Grand Véhicule. Ānanda connaissait à fond les aspirations et la conduite des êtres; c'est pourquoi il ne prêche pas le Mahāyāna aux Śrāvaka [de facultés faibles] ».

Tarkajvāla, Mdo XIX, 180 a 2-4 : « Les écritures du Mahāyāna sont parole de Buddha. Les principaux compilateurs furent Samantabhadra, Mañjuśrī, Guhyakādhipati [ou Vajrapāṇi], Maitreya et d'autres. Les Śrāvaka ne furent point les principaux compilateurs de notre canon (mahâyâniste) puisque ce dernier ne leur est pas accessible ».

La même fiction a été reprise par les historiens tibétains Bu ston, II, p. 101, et Tāranātha, p. 62 : « La tradition dit que, sur le mont appelé Vimalasvabhāva, au sud de Rājagṛha, dans une assemblée d'un million de Bodhisattva, Mañjuśrī répéta l'Abhidharma; Maitreya, le Vinaya; et Vajrapāṇi, les sūtra » (Bu ston). — « Au temps [de Kaniṣka], apparurent subitement, en diverses régions, une foule innombrable de saints personnages qui enseignaient le Mahāyāna; ils avaient tous entendu l'enseignement auprès d'Āryāvalokiteśvara, de Guhyādhipati, de Mañjuśrī, de Maitreya, etc. » (Tāranātha).

Il n'est pas difficile de deviner comment cette tradition s'est formée. Dans plusieurs sūtra du Grand Véhicule, le Buddha confie sa doctrine à tel ou tel grand bodhisattva ou à Ānanda. Lorsque les Mahâyânistes voulurent avoir leur concile, tout comme les Śrāvaka, ils se réclamèrent de ces sūtra pour attribuer à un Bodhisattva déterminé la compilation de leurs écritures et la présidence du prétendu concile. A cet égard, un passage de Haribhadra dans son Āloka, éd. WOGIHARA, p. 5, est particulièrement instructif. En voici

le texte et la traduction : *Tathāgataguhyanirdeśādhikāreṇa sarvathā bhādrakalpikasarvatathāgatānāṃ rūpakāyasaddharmakāyarakṣāyāṃ kṛtādhikāratvād, Vajrapāṇyabhiṣekādau pratyarpitaśāsanatvāc, cānyeṣāṃ viśeṣavacanābhāvād, Aḍakavatīnivāsī daśabhūmīśvaro Mahāvajradharaḥ sarvalokānugrahāya Prajñāpāramitāsūtrasaṃgītiṃ pratyadhīṣṭavantam āryaMaitreyādimahābodhisattvagaṇam « evam » ityādy āheti Pūrvācāryāḥ. Anye tv atraiva parīndanāparivarte « yatheyaṃ Jambudvīpe Prajñāpāramitā pracariṣyatī » tyādinā pratyarpitaprajñāpāramitatvād āryĀnandaḥ saṃgītikāra iti manyante*: « Dans un chapitre du Tathāgataguhyanirdeśa (T 312), charge est donnée [à Vajrapāṇi] de protéger de toute manière le Corpus doctrinal [révélé par] le corps matériel de tous les Tathāgata de la Bonne Période; au début du Vajrapāṇyabhiṣeka, la prédication [de cette doctrine] lui est confiée; enfin, chez les autres, une éloquence de qualité faisait défaut; c'est pourquoi les Anciens maîtres disent que c'est [Vajrapāṇi], le grand porteur du foudre, habitant à Aḍakavatī et maître des dix terres, qui, par faveur pour le monde entier, a récité, en commençant par le mot *evaṃ* [*mayā śrutam*], les Prajñāpāramitāsūtra à la troupe des grands Bodhisattva, Maitreya, etc., qui le consultaient. Cependant d'autres pensent que le noble Ānanda fut le compilateur [de ces sūtra] car, dans le même texte, au chapitre dédicatoire, la Prajñāpāramitā lui est confiée par ces mots : « Fais en sorte que cette Prajñāpāramitā se répande dans le Jambudvīpa ».

Ajoutons, pour n'être pas trop incomplet, que, d'après une tradition japonaise sans valeur historique, Mañjuśrī et Maitreya auraient publié le Mahāyāna en l'an 116 du Nirvāṇa, et, vers l'an 200, l'édition de l'Avataṃsaka serait venue compléter cette révélation. Tous ces événements seraient antérieurs à Nāgārjuna (cf. R. FUJISHIMA, *Le Bouddhisme japonais*, Paris, 1888, p. 54).

c. Lorsque les grands docteurs du Mahāyāna firent paraître leurs traités, ils recoururent à divers subterfuges pour donner plus de poids à leurs enseignements. Nāgārjuna se fit passer, ou fut considéré, comme une réincarnation d'Ānanda (Laṅkāvatāra, éd. NANJIO, p. 286, et ses traductions chinoises T 671, k. 9, p. 569 a; T 672, k. 6, p. 627 c; Mahāmeghasūtra, T 387, k. 5, p. 1099-1100, étudié par P. DEMIÉVILLE dans BEFEO, XXIV, 1924, p. 227-228, et reproduit, avec des variantes, dans Madh. avatāra, p. 76, et Bu ston, II, p. 129); il aurait reçu les Prajñā, ou l'Avataṃsaka, des Nāga, dont il fréquentait le palais souterrain (Harṣacarita, éd. Nirnayasagar Press, p. 250; Long chou p'ou sa tchouan, T 2047, p. 184 c, tr. M. WALLESER, *The Life of Nāgārjuna*, Asia Major, Introd. Volume, p. 446-447).

Selon Tāranātha, p. 58, le bodhisattva Manjuśrī prit la forme d'un bhikṣu et se rendit dans la maison du roi Candragupta du pays d'Oḍiviśa; il y laissa un livre qu'on croit être l'Aṣṭasāhasrikā ou le Tattvasaṃgraha.

Plus répandue est l'opinion selon laquelle les grands maîtres du Mahāyāna écrivirent sous l'inspiration des Bodhisattva. Asaṅga utilisa les pouvoirs surnaturels du Petit Véhicule pour se rendre au ciel des Tuṣita, où réside le bodhisattva Maitreya; il l'interrogea et reçut de lui la doctrine de la vacuité selon le Grand Véhicule (Paramārtha, *Vie de Vasubandhu*, T 2049, p. 188 c); Asaṅga enseignait dans un couvent aux environs d'Ayodhyā; la nuit il montait au palais des dieux Tuṣita et recevait de Maitreya des textes sacrés, notamment la Yogacaryābhūmi, le Mahāyānasūtrālamkāra et le Madhyāntavibhaṅga (Hiuan

[*Sekhasutta*] [1]. — En outre, lorsque Ānanda prêchait aux bhikṣu les sept Pensées de l'éveil (*saṃbhodhyaṅga*) et était arrivé à la Pensée de l'éveil nommée énergie (*vīrya*), le Buddha dit à Ānanda : « Tu parles de la Pensée de l'éveil nommée énergie ? » Ānanda répondit : « Oui, je parle de la Pensée de l'éveil nommée énergie ». Trois fois [le Buddha posa] la même question, et [Ānanda fit] la même réponse. Alors le Buddha, s'étant levé de son siège, dit à Ānanda : « Les hommes qui sauront aimer et pratiquer l'énergie, il n'est rien qu'ils ne peuvent obtenir ; ils parviendront infailliblement à l'état de Buddha ». C'est ainsi qu'en considérant de toutes manières les avantages de l'énergie, on parvient à augmenter cette énergie.

Le Buddha parle tantôt de zèle (*chanda*), tantôt d'énergie (*vīrya*) et tantôt de vigilance (*apramāda*) [2]. Le zèle est comparable à l'homme

tsang, *Si yu ki*, T 2087, k. 5, p. 896 b ; tr. BEAL, I, p. 226 ; WATTERS, I, p. 355-356). Les tibétains, qui ont conservé et développé cette tradition (cf. Bu ston, II, p. 137-139 ; Tāranātha, p. 110-112), considèrent Maitreya comme l'auteur véritable des ouvrages composés par Asaṅga (Bu ston, I, p. 53).

Mais, nulle part, les Bodhisattva qui inspirèrent les docteurs du Mahāyāna ne sont présentés comme des personnages historiques ayant réellement existé. Ils ne quittent pas les bhūmi où ils résident et se contentent d'envoyer, en certaines occasions, des corps fictifs pour aller enseigner leurs disciples. Ici encore Haribhadra remet les choses au point dans son Āloka, éd. WOGIHARA, p. 75 : *Kiṃ cāryĀsaṅgaprabhṛtibhir evedaṃ vyākhyānaṃ likhyata iti pramāṇīkartavyam. tathā hi śrūyate viditasamastapravacanārtho labdhādhigamo 'py āryĀsaṅgaḥ punaruktabāhulyenāpunaruktapradeśe 'pi pratyekapadavyavacchedādarśanena gāmbhīryāc ca prajñāpāramitārtham unnetum aśakto daurmanasyam anuprāptaḥ. tatas tam uddiśya Maitreyeṇa bhagavatā Prajñāpāramitāsūtraṃ vyākhyātam Abhisamayālaṃkārakārikāśāstraṃ ca kṛtam. tac chrutvā punar āryĀsaṅgenācāryaVasubandhuprabhṛtibhiś ca vyākhyātam ity alaṃ prasaṅgena* : « Telle est l'interprétation donnée par maîtres, Asaṅga, etc. ; elle fait autorité. D'après la tradition, Asaṅga, bien qu'il connût le sens de toute l'Écriture et eût obtenu l'intelligence, était incapable de comprendre le sens de la Prajñāpāramitā en raison du grand nombre des répétitions et, là où il n'y a pas de répétitions, parce qu'il ne voyait pas comment séparer les divers membres [des composés]. Il en était chagriné. Alors, le bhagavat Maitreya commenta pour lui le Prajñāpāramitāsūtra et fit le traité intitulé Abhisamayālaṃkāra. Ayant entendu ce traité, l'ārya Asaṅga, le maître Vasubandhu, etc., en firent un commentaire. Mais assez de longueurs ! »

[1] Recension d'un *Sekhasutta* quelque peu différent de la tradition pâlie du Majjhima, I, p. 353-359. Voir plus haut, Traité, I, p. 244, n. 1.

[2] Le vīrya est souvent combiné avec d'autres bonnes qualités : *chanda, viriya, citta, vīmaṃsā* (Dīgha, III, p. 77) ; *kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati*, etc. (Dīgha, III, p. 221 ; Aṅguttara, II, p. 15 ; IV, p. 462).

qui, sur le point de faire un long voyage, se décide d'abord à partir. L'énergie est comparable à l'homme qui, une fois en marche, ne s'arrête plus. La vigilance est comparable à un homme qui veille à ce que sa marche ne se ralentisse point. On sait par là que le zèle engendre l'énergie, que l'énergie engendre à son tour la vigilance, et que la vigilance produit à son tour les [bons] Dharma, y compris l'arrivée à l'état de Buddha.

En outre, le Bodhisattva qui veut échapper à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort, et qui veut aussi sauver les êtres a toujours besoin d'énergie (*vīrya*), d'attention (*ekacitta*) et de vigilance (*apramāda*). Quand un homme, tenant en l'air un pot d'huile (*tailapātra*), parvient à traverser une grande foule [sans renverser d'huile], son attention et sa vigilance lui valent éloges et profits (*ślokalābha*). Lorsque, sur un pont incliné ou sur un chemin de montagne, à l'aide d'une corde suspendue ou en chevauchant une chèvre, un homme sort sain et sauf des passages difficiles grâce à son attention et à sa vigilance, il obtient, durant l'existence présente, des éloges et des profits. Il en va de même pour celui qui cherche le Chemin avec énergie : par son attention et sa vigilance il obtient tout ce qu'il souhaitait.

En outre, un cours d'eau parvient à s'ouvrir un passage à travers le rocher, et il en va de même pour la pensée vigilante : en cultivant spécialement les moyens salvifiques (*upāya*), en exerçant toujours le non-relâchement, elle peut détruire la montagne des passions (*kleśa*) et des entraves (*saṃyojana*).

Enfin, le Bodhisattva fait les trois réflexions (*manasikāra*) suivantes : Si je n'agis pas moi-même, je n'obtiendrai pas de récompense (*vipākaphala*) ; ce que je n'aurai pas fait moi-même ne me viendra pas des autres ; ce que j'aurai fait ne sera jamais perdu. Grâce à ces réflexions, il sera nécessairement énergique ; pour atteindre l'état de Buddha, il se montrera diligent, actif et vigilant.

[*Le bhikṣu paresseux admonesté par un démon*] [1].

Un petit religieux forestier (*āraṇyaka*), seul dans la forêt, montrait de la paresse dans la pratique de l'extase (*dhyāna*). Dans cette

[1] Comparer l'avadāna d'un disciple d'Upagupta, dans A yu wang tchouan, T 2042, k. 6, p. 123 c (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 384) ; A yu wang king, T

forêt se trouvait un deva, disciple du Buddha; il entra dans le corps d'un cadavre et, s'approchant en chantant et en dansant, il dit cette stance :

174 a Dans la forêt, petit bhikṣu,
Pourquoi montrer de la paresse ?
Si tu ne crains pas quand je viens de jour,
Je reviendrai encore durant la nuit.

Le bhikṣu effrayé se leva de son siège et réfléchit en lui-même. Durant la nuit, il s'endormit encore. Le deva se montra à lui [sous la forme d'un monstre] à dix têtes, crachant du feu par la bouche, les dents et les griffes semblables à des glaives, les yeux rouges comme la flamme. Il lui dit, en le regardant, qu'il allait poursuivre et saisir ce bhikṣu paresseux : « En cet endroit, [ajouta-t-il], il n'est pas permis de paresser! Que fais-tu là? » Le bhikṣu, très effrayé, se prit à réfléchir : il médita la Loi avec une vigueur spéciale et obtint l'état d'Arhat. Ainsi donc, par l'effort sur soi-même, l'énergie, la vigilance, on peut obtenir le fruit du Chemin.

***

En outre, par l'énergie, le Bodhisattva, tout en sacrifiant sa vie, se ménage une récompense (*vipākaphala*) ; dans ses quatre attitudes (*īryāpatha*) — position assise (*niṣadana*), position couchée (*śayyā*), marche (*gamana*) ou station (*sthāna*) — il montre toujours de l'énergie. Il préfère perdre la vie plutôt que d'abandonner la pratique du Chemin. C'est comme en cas d'incendie, où l'on jette cruche et eau dans le feu : préoccupé uniquement d'éteindre le feu, on n'épargne pas la cruche. Un ermite (*ṛṣi*), enseignant ses disciples, leur dit cette stance :

2043, k. 10, p. 166 a : Ce disciple aimait toujours dormir et ne pouvait obtenir la Voie; Upagupta le fait aller à l'*araṇya* et s'asseoir en *dhyāna*; le disciple s'endort aussitôt; Upagupta fait apparaître un piśāca à sept têtes, suspendu en l'air, la tête en bas. Le disciple n'osa plus dormir par crainte des piśāca; il réfléchit à la nature intime de la Loi, comprit parfaitement et devint Arhat.

Par la décision (*niścaya*) et la joie spirituelle,
On s'assure une grande récompense.
Lorsque vous obtiendrez ce que vous souhaitez,
Vous en comprendrez la valeur.

Pour toutes ces raisons, la considération des avantages que présente l'énergie peut faire progresser cette énergie.

Enfin, le Bodhisattva cultive les pratiques ascétiques (*duṣkaracaryā*) et, quand un homme vient lui demander sa tête, ses yeux, sa moelle ou son cerveau (cf. Traité, I, p. 143, n. 1), il les leur donne, tout en se disant : « Pour moi qui possède la patience (*kṣānti*), l'énergie (*vīrya*), la sagesse (*prajñā*) et la force des artifices salvifiques (*upāyabala*), il est déjà douloureux de subir des [tourments] ; combien plus pénibles encore sont-ils pour les êtres stupides (*mūḍha*) qui peuplent les trois lieux de souffrance (*vinipāta*) ? Dans l'intérêt de ces êtres, je dois donc m'efforcer énergiquement d'atteindre au plus tôt l'état de Buddha, et alors, je les sauverai ».

CHAPITRE XXVII

LA VERTU D'ÉNERGIE

I. LES CARACTÈRES DE L'ÉNERGIE.

Question. — Quels sont les caractères de l'énergie (*vīryalakṣaṇa*) ?

174 b Réponse. — Le dynamisme dans l'action, l'aisance dans les entreprises, la fermeté de la volonté, l'ardeur de l'esprit, la persévérance dans l'activité : ces cinq choses constituent les caractères de l'énergie.

En outre, selon les paroles du Buddha, la caractéristique de l'énergie est le non-désistement corporel et mental (*kāyikacaitasikāsraṃsanatā*).

[*Pañcāvudhajātaka*] [1]. — Ainsi, le buddha Śākyamuni, dans une existence antérieure, était autrefois un chef de marchands; à la

[1] Dans sa recension du *Pañcāvudhajātaka*, le Mppś suit de très près la version du Tsa pao tsang king, T 203 (nº 97 sub fine), k. 8, p. 487 b-c (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 98-99) : « Autrefois, entre le royaume de *Kia che* (Kāśī) et le royaume de *Pi t'i hi* (Videha), il y avait une vaste région déserte, où demeurait un méchant démon, nommé *Cha tch'a lou* (85 et 4; 30 et 3, 108 et 11 = Śleṣaloma, et non Ṣaḍaru comme le propose Chavannes), qui interceptait la route, en sorte que personne ne pouvait passer. Or il y eut un marchand nommé *Che tseu* (Siṃha) qui, à la tête de cinq cents marchands, voulut prendre ce chemin ». Suit alors le récit de la lutte entre le démon et Siṃha: Siṃha lance ses flèches, son arc et son glaive, qui entrent tous dans le ventre du démon; puis il s'avance pour combattre à coups de poings, mais ses mains, ses pieds et sa tête restent attachés. Aux sarcasmes du démon, Siṃha répond par des gāthā : « Il ne me reste que mon énergie pour le bien qui ne soit pas adhérente à vous; tant que cette énergie ne se lassera pas, le combat que je vous livre ne cessera pas ». Le démon le laisse aller et remet en liberté les cinq cents marchands. En ce temps-là, Siṃha était le Buddha; et *Cha tch'a lou*, le démon de la région déserte.

Une recension plus développée, mais sans indication de lieu ni de personnages, se retrouve dans le Kieou tsa p'i yu king, T 206 (nº 1), k. 1, p.

tête de ces marchands, il pénétra dans une région montagneuse et difficile. Là, un démon Rākṣasa l'arrêta de la main et lui dit : « Arrête-toi; ne bouge plus; je ne permets pas que tu t'en ailles ». Le chef des marchands frappa le démon du poing droit, mais son poing resta collé au démon et ne put s'en détacher; ensuite, il frappa du poing gauche, mais celui-ci, à son tour, ne put être dégagé; il lui donna un coup du pied droit, mais le pied resta collé; il lui donna un coup du pied gauche, et il en fut de même; il le frappa avec la tête, mais sa tête fut prise à son tour. Le démon lui demanda : « Maintenant que te voilà ainsi, que vas-tu faire ? Ton esprit est-il enfin résigné ? » Le Bodhisattva répondit : « Bien que les cinq parties [de mon corps] soient entravées, jamais mon esprit ne cédera devant toi; par la force de mon énergie, je lutterai avec toi, bien décidé à ne pas céder ». Le démon, amusé, se dit en lui-même : « Le courage de cet homme est très grand » et, s'adressant à lui, il lui dit : « La force de ton énergie est grande; tu ne céderas certainement pas; je te permets de t'en aller ».

510 b-511 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 347-351) : les deux adversaires échangent un dialogue en vers, le yakṣa se convertit et reçoit les cinq défenses.

La recension du Mppś a passé, mot pour mot, dans le King liu yi siang, T 2121, k. 43, p. 225 b.

Enfin, la légende a été incorporée dans le Jātaka pâli, *Pañcāvudhajātaka* (nº 55), I, p. 272-275, dont voici un bref résumé : Le bodhisattva était le fils du roi de Bénarès Brahmadatta; il fut nommé Pañcāvudha « Cinq armes », parce qu'au jour de son baptême, huit brâhmanes avaient prédit qu'il devrait sa gloire à des faits d'armes. Il étudia à Takṣaśilā, dans le royaume du Gandhāra, et, à la fin de ses études, son maître lui remit une série de cinq armes. En retournant chez lui, à mi-chemin entre Takṣaśilā et Bénarès, il rencontra, en pleine jungle, le yakṣa Silesaloma « Poils adhérents ». Il engagea le combat avec lui et lui lança successivement ses flèches (*sara*), son épée (*khagga*), sa lance (*kaṇaya*) et sa massue (*muggara*); mais toutes ces armes restèrent accrochées aux poils du yakṣa (*lomesu allīyiṃsu*). Pour le réduire en pièces (*cuṇṇavicuṇṇaṃ*), Pañcāvudha engagea un corps à corps avec le démon : *Dakkhiṇahatthena yakkhaṃ pahari, hattho lomesu yeva allīyi; vāmahatthena pahari, so pi allīyi; dakkhiṇapādena pahari, so pi allīyi; vāmapādena pahari, so pi allīyi; sīsena taṃ pothetvā « cuṇṇavicuṇṇaṃ karissāmīti » sīsena pahari, tam pi lomesu yeva allīyi.* La suite est connue : restant collé au yakṣa par ses cinq membres, le prince refusa de capituler, et le yakṣa, émerveillé par tant d'énergie, se convertit et reçut les cinq défenses.

Le bodhisattva, appelé ici Pañcāvudha, est nommé Siṃha « Lion » dans le Tsa pao tsang king. En réalité, Siṃha est le surnom donné au bodhisattva par le yakṣa, car ce dernier, en le félicitant, l'avait comparé à un homme-lion : *Māṇava, purisasīho tvaṃ!*

L'ascète agit de même [pour conquérir] les bons Dharma (*kuśaladharma*). Durant les première, deuxième et dernière veilles de la nuit, il récite les sūtra, pratique l'extase (*dhyāna*) et recherche le Vrai caractère des Dharma. N'étant pas obstrués (*āvṛta*) par les entraves (*saṃyojana*), son corps et son esprit sont exempts de relâchement : tel est le caractère de l'énergie.

L'énergie est un mental (*caitasikadharma*) caractérisé par une action diligente et sans arrêt. Elle suit la pensée (*cittānusārin*) et naît avec elle (*cittasahaja*). Tantôt elle comporte enquête et jugement (*savitarkasavicāra*), tantôt elle ne comporte pas enquête, mais jugement seulement (*avitarka savicāramātra*), tantôt elle ne comporte ni enquête ni jugement (*avitarkāvicāra*). Comme il est dit au long dans l'Abhidharma, la culture diligente et sans relâchement de tous les bons Dharma est nommée énergie. Parmi les cinq facultés (*indriya*), elle est nommée faculté d'énergie (*vīryendriya*) ; le progrès des facultés (*indriyavardhana*) est nommé force d'énergie (*vīryabala*) ; en tant qu'elle ouvre l'esprit, elle est nommée illumination d'énergie (*vīryasaṃbodhi*) ; en tant qu'elle arrive à l'état de Buddha et à la ville du Nirvāṇa, elle est nommée effort correct (*samyagvyāyāma*) ; en tant qu'elle attache diligemment la pensée aux quatre applications de l'esprit (*smṛtyupasthāna*), elle est nommée membre d'énergie (*vīryāṅga*) ; parmi les quatre savoirs infaillibles (*pratisaṃvid*), elle est la porte d'énergie (*vīryadvāra*) ; parmi les quatre bases des pouvoirs miraculeux (*ṛddhipāda*), l'énergie est le zèle (*chanda*) ; parmi les six vertus, elle est la vertu d'énergie (*vīryapāramitā*) [1].

Question. — Auparavant déjà, vous avez vanté l'énergie, et ici, vous parlez des caractères de l'énergie, mais de quelle énergie s'agit-il ?

Réponse. — Il s'agit de l'énergie s'appliquant à [réunir] tous les bons Dharma.

II. LA VERTU D'ÉNERGIE.

Question. — Mais ici, dans un traité consacré à la vertu d'énergie, il faudrait parler de la vertu d'énergie; pourquoi parlez-vous de l'énergie s'appliquant à tous les bons Dharma ?

[1] Sur toutes ces classifications, voir ci-dessus, p. 935, n. 1.

Réponse. — Lors de sa première résolution (*prathamacittotpāda*), le Bodhisattva s'applique énergiquement à tous les bons Dharma; puis, peu à peu et dans l'ordre, il acquiert la vertu d'énergie.

Question. — C'en est de trop à propos de l'énergie relative à **174 c**
tous les bons Dharma; parlez-nous maintenant de la vertu d'énergie, car nous connaissons déjà l'énergie relative à tous les bons Dharma.

Réponse. — L'énergie qui vise à obtenir l'état de Buddha est nommée vertu; l'énergie qui a en vue tous les autres bons Dharma est nommée énergie tout court, et non pas vertu.

Question. — Pourquoi l'application diligente à tous les bons Dharma n'est-elle pas nommée vertu d'énergie et pourquoi est-ce seulement l'énergie du Bodhisattva qui est nommée vertu ?

Réponse. — Vertu (*pāramitā*) signifie arrivée à l'autre rive (*pāram ita*). Or les gens du monde (*loka*), les Śrāvaka et les Pratyekabuddha ne peuvent pas exercer parfaitement les vertus. Donc il n'est pas question chez eux de vertu d'énergie.

En outre, ces hommes ne possèdent pas la grande bienveillance (*mahāmaitrī*) ni la grande pitié (*mahākaruṇā*) ; ils abandonnent les êtres et ne recherchent pas les dix forces (*bala*), les quatre assurances (*vaiśāradya*), les dix-huit attributs solitaires (*āveṇikadharma*), l'omniscience (*sarvajñāna*), les savoirs infaillibles (*pratisaṃvid*), les libérations (*vimokṣa*), le corps immense (*apramāṇakāya*), les rayons immenses (*apramāṇaraśmi*), les sons immenses (*apramāṇasvara*), les immenses moralité, concentration et sagesse (*apramāṇaśīlasamādhiprajñā*). C'est pourquoi, chez ces hommes, l'énergie ne peut être qualifiée de vertu.

En outre, le Bodhisattva, avec une énergie incessante, recherche attentivement (*ekacittena*) l'état de Buddha; un tel effort mérite le nom de vertu de patience. Ainsi le Bodhisattva *Hao che* (Mahātyāgavat) [1], à la recherche de la pierre philosophale (*cintāmaṇi*), filtra l'eau de l'océan, y usa ses nerfs et ses os et, malgré son épuisement, ne cessa pas son travail avant d'avoir trouvé cette pierre philosophale; il la donna aux êtres pour les secourir dans leurs souffrances. Le Bodhisattva accomplit ainsi des choses difficiles à faire; c'est là sa vertu d'énergie.

En outre, lorsque le Bodhisattva, qui tient l'énergie pour capitale (*pradhāna*), pratique encore les cinq [autres] vertus, il exerce vrai-

[1] Sur *Hao che* ou *Ta che* (Mahātyāgavat), voir les références données plus haut, Traité, I, p. 265, n. 1.

ment la vertu d'énergie du Bodhisattva. De même qu'il faut toute une collection de médicaments (*sarvabhaiṣajyasāmagrī*) pour guérir une maladie grave, ainsi, chez le Bodhisattva, l'énergie seule [ne suffirait pas]. S'il exerçait seulement son énergie, sans pratiquer en outre les cinq [autres] vertus, il n'exercerait pas la « vertu d'énergie » [qui caractérise] le Bodhisattva.

En outre, le Bodhisattva, en pratiquant l'énergie, ne tend pas à des avantages matériels (*āmiṣārtha*), à la richesse, à la noblesse ou au pouvoir (*sthāma*) ; il ne poursuit pas son intérêt personnel, ni une renaissance parmi les dieux, les rois cakravartin, en qualité de Brahmā ou de Śakradevendra; il ne cherche pas pour lui le Nirvāṇa; il veut seulement arriver à l'état de Buddha et faire du bien aux êtres. C'est ce caractère [de désintéressement] qui constitue la vertu d'énergie chez le Bodhisattva.

En outre l'énergie du Bodhisattva s'applique à exercer tous les bons Dharma et, principalement, la grande pitié (*mahākaruṇā*). Le bon père aime son fils; s'il n'a qu'un fils unique et que celui-ci contracte une maladie grave, il cherche attentivement (*ekacittena*) un remède pour le guérir de sa maladie; ainsi le Bodhisattva énergique, chez qui domine la bienveillance (*maitrī*), n'aura de cesse qu'il n'ait sauvé tous les êtres.

Enfin, dans l'énergie qui caractérise le Bodhisattva, la connaissance du Vrai caractère des choses (*satyalakṣaṇajñāna*) est un élément capital. Pratiquer les six vertus [dans ces conditions] constitue la vertu d'énergie propre au Bodhisattva.

Question. — Le Vrai caractère des Dharma est inconditionné
175 a (*asaṃskṛta*) et inopéré (*anabhisaṃskṛta*). Or l'énergie est conditionnée et « opérée ». Comment le Vrai caractère en serait-il l'élément capital ?

Réponse. — Bien qu'il sache que le Vrai caractère des Dharma est inconditionné et inopéré, le Bodhisattva, en vertu de son vœu originel (*maulapraṇidhāna*) et de sa grande compassion (*mahākaruṇā*), veut sauver les êtres. C'est pourquoi, dans l'Inopéré, il utilise la force de son énergie, pour sauver et libérer tous les êtres.

En outre, le Vrai caractère de tous les Dharma est inconditionné (*asaṃskṛta*), inopéré (*anabhisaṃskṛta*), pareil au Nirvāṇa (*nirvāṇasama*), sans unité (*aneka*) ni dualité (*advaya*). Pourquoi alors prétendez-vous que ce Vrai caractère soit différent du caractère de l'énergie ? En réalité, vous ne comprenez pas le caractère des choses.

[LE MONDE DE LA TRANSMIGRATION] [1].

De plus, le Bodhisattva voit que les êtres du triple monde (*traidhātuka*) et des cinq destinées (*pañcagati*) sont, chacun séparément, privés de bonheur.

Destinée divine. — Les dieux du Monde immatériel (*ārūpyadhātu*), qui jouissent des recueillements (*samāpatti*) et s'y attachent, ne comprennent pas que, leur vie terminée, ils retomberont dans le Monde du désir et assumeront une forme d'oiseau ou d'animal. De même, les dieux du Monde matériel (*rūpadhātu*), tombés des séjours purs (*śuddhāvāsa*), concevront à nouveau des désirs sensuels et résideront dans les sphères impures. Enfin, les six classes de dieux du Monde du désir (*kāmadhātu*), attachés aux cinq objets du désir, retomberont dans les enfers (*niraya*) et y subiront toutes les douleurs.

Destinée humaine. — Le Bodhisattva voit, dans la destinée humaine (*manuṣyagati*), les êtres qui, en exerçant les dix actes méritoires, ont obtenu un corps humain. L'existence humaine comporte beaucoup de douleurs et peu de joies; leur vie terminée, les hommes tombent souvent dans les mauvaises destinées (*durgati*).

Destinée animale. — Le Bodhisattva voit les animaux (*tiryak*) subir tous les tourments : on les fait galoper à coups de fouet et de bâton; ils font de longs trajets en portant des fardeaux; leur encolure est endommagée; on les marque au fer chaud. Les hommes qui, dans leurs existences antérieures, ont ligoté des êtres, leur ont infligé le fouet ou se sont rendus coupables de crimes de ce genre assument la forme animale d'un éléphant (*gaja*), d'un cheval (*aśva*), d'un bœuf (*go*), d'un mouton (*eḍaka*) ou d'un cerf (*mṛga*). — Quand les désirs sensuels (*kāmarāga*), les affections et l'ignorance (*avidyā*) ont prédominé chez eux, ils renaissent sous l'espèce d'une oie (*haṃsa*), d'un canard (*kāraṇḍava*), d'un paon (*barhin*, *mayūra*), d'un oiseau cakra (*cakravāka*), d'un pigeon (*kapota*), d'un coq (*kukkuṭa*), d'un perroquet (*śuka*) ou d'un « centilingue » (merle) ; ils rentrent ainsi parmi les cent mille espèces d'oiseaux. Comme ils

[1] Ce tableau de la transmigration bouddhique présente de nombreux points de contact avec les *Ṣaḍgatikārikā* de Dhārmika Subhūti, éditées, traduites et comparées avec les versions pâlie, tibétaines et chinoises, par P. MUS, *La Lumière sur les Six Voies*, Paris, 1939. Comparer aussi le Karmavibhaṅga, ch. XV-XXII, éd. LÉVI, p. 44-47.

sont coupables de luxure, leur corps se charge de poils et de plumes; leur plumage est fin et lisse; leur bec, large et gros : ils ne peuvent donc distinguer les contacts (*sparśa*) et les saveurs (*rasa*). — Quand la haine (*dveṣa, pratigha*) a prédominé, ils assument la forme d'un serpent venimeux (*āśīviṣa*), d'un scorpion (*vṛścika*), d'une araignée (*lūtā*), d'une abeille (*madhukara*), d'un myriapode (*śatapadī*) ou d'un insecte venimeux. — Si la sottise (*moha*) a abondé, ils renaissent sous les espèces d'un ver (*kīṭa*), d'un papillon, d'un bousier, d'une mante, d'une fourmi (*pipīlika*), d'une chouette (*ulūka*), d'un hibou à cornes, parmi les insectes et les oiseaux stupides. — Si l'orgueil (*abhimāna*) et la colère (*dveṣa, pratigha*) ont abondé, ils assument un corps de bête sauvage : lion (*siṃha*), tigre (*vyāghra*) ou léopard (*dvīpin*). — A la suite de sottes prétentions (*mithyāmāna*), ils renaissent parmi les ânes (*gardabha*), les porcs (*sūkara*) ou les chameaux (*uṣṭra*). — A cause de l'avarice (*mātsarya*), de l'envie (*īrṣyā*), de l'impulsivité et de la précipitation, ils assument la forme d'un singe (*markaṭa*), d'un singe de haute taille (*vānara*) ou d'un ours (*ṛkṣa*). — Coupables de mauvais désirs (*mithyārāga*), de haine et de jalousie (*īrṣyā*), ils assument le corps d'un animal : chat (*mārjāra*), renard ou tigre de campagne. — A cause de l'impudence (*anapatrāpya*), de l'indécense (*āhrīkya*) et de la gloutonnerie (*gṛddhitva*), ils assument la forme d'un oiseau comme le corbeau (*kāka*), la pie, le hibou ou le vautour (*gṛdhra*). S'ils ont méprisé les honnêtes gens (*sajjanāvamāna*), ils prennent le corps d'un coq (*kukkuṭa*), d'un chien (*kukkura*), d'un chacal (*śṛgāla*), etc. — Très libéraux (*mahādātṛ*), mais irascibles (*krodhana*) et retors (*kuṭilacitta*), ils prennent le corps d'un Nāga. — Fort généreux (*mahātyāgin*), s'ils ont tourmenté les êtres par leur superbe (*cittonnati*) et leur tyrannie (*darpa*), ils prennent la forme de l'Oiseau aux ailes d'or (*garuḍa*). A cause de toutes ces passions
175 b (*saṃyojana*) et de tous ces actes (*karman*), ils subissent les douleurs réservées aux animaux (*tiryak*), oiseaux (*pakṣin*) ou quadrupèdes (*paśu*).

Courses à travers les cinq destinées. — Le Bodhisattva, qui possède l'œil divin (*divyacakṣus*), voit les êtres errer à travers les cinq destinées et y tourbillonner. Ils meurent chez les dieux et renaissent parmi les hommes; ils meurent chez les hommes et renaissent parmi les dieux; ils meurent chez les dieux et renaissent en enfer; ils meurent en enfer et renaissent parmi les dieux; ils meurent chez les dieux et renaissent parmi les Preta; ils meurent chez les Preta et retournent naître parmi les dieux; ils meurent chez les dieux et renaissent parmi les animaux; ils meurent chez les animaux et renaissent parmi les dieux; ils meurent chez les dieux et retournent naître chez les dieux. Et il en va de même pour les damnés (*nāraka*), les Preta et les animaux.

Courses à travers les trois Mondes. — Ils meurent dans le Kāmadhātu et renaissent dans le Rūpadhātu; ils meurent dans le Rūpadhātu et renaissent dans le Kāmadhātu; ils meurent dans le Kāmadhātu et renaissent dans l'Ārūpyadhātu; ils meurent dans l'Ārūpyadhātu et renaissent dans le Kāmadhātu; ils meurent dans le Kāmadhātu et renaissent dans le Kāmadhātu. Et il en va de même pour le Rūpa et l'Ārūpyadhātu.

Courses à travers les enfers. — Ils meurent dans l'enfer Saṃjīva et renaissent dans l'enfer Kālasūtra; ils meurent dans l'enfer Kālasūtra et renaissent dans l'enfer Saṃjīva; ils meurent dans l'enfer Saṃjīva et vont renaître dans l'enfer Saṃjīva. Et il en va de même pour les autres enfers, depuis le Saṃghāta jusqu'à l'Avīci.

Ils meurent dans l'enfer du Brasier (*kukūla*) et renaissent dans l'enfer des Excréments (*kuṇapa*) ; ils meurent dans l'enfer des Excréments et renaissent dans l'enfer du Brasier; ils meurent dans l'enfer du Brasier et retournent naître dans l'enfer du Brasier. Et il en va de même pour les autres enfers, depuis l'enfer de la Forêt brûlante (*ādīptavana*) jusqu'au Mahāpadma.

Courses à travers les cinq matrices. — Au cours de leurs renaissances successives, ils meurent parmi les Aṇḍaja (êtres nés de l'œuf) et renaissent parmi les Jarāyuja (êtres nés du chorion) ; ils meurent parmi les Jarāyuja et renaissent parmi les Aṇḍaja; ils meurent parmi les Aṇḍaja et vont renaître parmi les Aṇḍaja. Et il en va de même pour les Jarāyuja, les Saṃsvedaja (êtres nés de l'exsudation) et les Upapāduka (êtres apparitionnels).

Courses à travers les quatre continents. — Ils meurent dans le Jambudvīpa et renaissent dans le Pūrvavideha; ils meurent dans le Pūrvavideha et renaissent dans le Jambudvīpa; ils meurent dans le Jambudvīpa et retournent naître dans le Jambudvīpa. Et il en va de même pour l'[Apara]godānīya et l'Uttarakuru.

Courses à travers les classes de dieux. — Ils meurent chez les Cāturmahārājika et renaissent parmi les Trāyastriṃśa; ils meurent

chez les Trāyastriṃśa et renaissent parmi les Cāturmahārājika; ils meurent chez les Cāturmahārājika et retournent naître parmi les Cāturmahārājika. Et il en va de même [pour les autres dieux du Kāmadhātu], depuis les Trāyastriṃśa jusqu'aux Paranirmitavaśavartin.

Ils meurent chez les Brahmakāyika et renaissent parmi les Brahmapurohita ; ils meurent chez les Brahmapurohita et renaissent parmi les Brahmakāyika; ils meurent chez les Brahmakāyika et retournent naître parmi les Brahmakāyika. Et il en va de même pour les dieux Brahmapurohita, [Mahābrahman]; Parīttābha, Apramāṇābha, Ābhāsvara; Parīttaśubha, Apramāṇaśubha, Śubhakṛtsna; Anabhraka, Puṇyaprasava, Bṛhatphala; [dieux appartenant] au lieu d'infinité d'espace (*ākāśānantyāyatana*), au lieu d'infinité de connaissance (*vijñānānantyāyatana*), au lieu du néant (*ākiṃcanyāyatana*) et au lieu de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*). Ils meurent chez les dieux non-conscients-non-inconscients et renaissent dans l'enfer Avīci. Ainsi, ils naissent successivement dans les cinq destinées.

Le Bodhisattva, ayant vu cela, produit une pensée de grande pitié (*mahākaruṇācitta*) : « Je ne suis pour ces êtres d'aucune
175 c utilité; même si je leur donnais [tout] le bonheur du monde, ce bonheur aboutirait à la douleur. C'est par le bonheur éternel de l'état de Buddha et du Nirvāṇa, que je ferai du bien à tous. Comment leur faire du bien? Je déploierai une grande énergie jusqu'à ce que j'aie obtenu la vraie sagesse ; quand j'aurai obtenu la vraie sagesse, je connaîtrai le Vrai caractère des Dharma et, avec l'aide des autres vertus, je ferai le bien des êtres ». Telle est la vertu d'énergie, propre au Bodhisattva.

Destinée des Preta [1]. — Le Bodhisattva considère alors les Preta. A cause de la faim (*kṣudh-*) et de la soif (*pipāsā*) qui les tourmentent, leurs deux yeux sont enfoncés, leurs poils et leurs cheveux sont longs. Ils courent d'est en ouest [pour trouver à boire], mais lorsqu'ils s'approchent de l'eau, les démons, gardiens de l'eau, les écartent à coups de barres de fer, ou, s'il n'y a point de démons-

[1] Sur les tourments des Preta, voir aussi Saṃyutta, II, p. 255 (tr. WOODWARD, *Kindred Sayings*, II, p. 270). Le Milinda, p. 294, distingue quatre sortes de Preta : 1. ceux qui mangent des matières vomies (*vantāsikā*); 2. ceux qui ont faim et soif (*khuppipāsino*); 3. ceux qui sont consumés de soif (*nijjhāmataṇhikā*); 4. ceux qui vivent d'aumônes (*paradatt' ūpajīvino*).

gardiens [1], l'eau se tarit d'elle-même; quand il pleut, la pluie se change en charbons. — Il y a des Preta qui subissent toujours la brûlure du feu, comme à la fin du Kalpa, quand du feu sort des montagnes. — Il y a des Preta émaciés et qui courent comme des fous; leurs poils et leurs cheveux, tout ébouriffés, couvrent leurs corps. — Il y a des Preta qui se nourissent sans cesse d'excréments (*gūtha*), de crachats (*niṣṭhīvana*), de matières vomies (*vānta*) ou de reliquat de lessive; parfois, ils se rendent à proximité des latrines et y montent la garde, à la recherche de liquide impur (*aśuci*). — Il y a des Preta qui cherchent toujours le sang d'une femme en couches et qui le boivent; leur aspect est semblable à un arbre qui flambe; leur gosier est pareil au trou d'une aiguille (*sūcicchidra*); si on leur donnait de l'eau, mille années ne leur suffiraient pas [pour l'avaler]. — Il y a des Preta qui se brisent eux-mêmes la tête, se prennent la cervelle en main et la lèchent. — Pour certains Preta, c'est comme si les chaînes de fer de la montagne noire (*kālagiri*) leur entouraient le cou; frappant le sol de la tête, ils demandent pitié et se réfugient auprès de leurs gardiens (*bandhanapālaka*). — Il y a des Preta qui, dans leurs existences antérieures, adressaient aux êtres des paroles injurieuses (*pāruṣyavāda*) et des propos grossiers; les êtres les haïssent et les regardent comme des ennemis. C'est pour toutes ces fautes qu'on tombe dans la destinée des Preta et qu'on y subit toutes sortes de châtiments.

Les huit grands enfers [2]. — Le Bodhisattva voit les huits grands

[1] L'existence des démons-gardiens fait l'objet d'une controverse ; voir Kośa, III, p. 152-153.

[2] Les conceptions bouddhiques sur les enfers ont varié au cours des temps :

A. Les sources anciennes et canoniques des Theravādin, comme le *Bālapaṇḍita* et le *Devadūtasutta*, admettent le tableau suivant.

1°. Il y a sept grands enfers dont le nom n'est pas donné, exception faite pour l'Avīci : Majjhima, III, p. 166-167; 182-183; Aṅguttara, I, p. 141.

2°. Le grand enfer (*mahāniraya*) a quatre portes donnant chacune sur quatre enfers secondaires : Gūthaniraya, Kukkulaniraya, Simbalivana, Asipattavana; le tout est entouré par la rivière Khārodakā : Majjhima, III, p. 184-186.

[Pour les sources chinoises correspondantes, dont certaines marquent une évolution dans les conceptions, voir Tchong a han, T 26, n° 199, k. 53, p. 760 a-761 a; Ibidem, n° 64, k. 12, p. 504 c-505 a; T'ie tch'eng ni li king, T 42, p. 827 c-828 b; Ni li king, T 86, p. 907-908 b; Tseng yi a han, T 125, k. 24, p. 675 b-676 b].

3° Il y a enfin dix enfers froids, dont le nom est connu, et qui sont cités dans l'ordre suivant : Abbuda, Nirabbuda, Ababa, Aṭaṭa, Ahaha, Kumuda,

enfers (*mahāniraya*) et les dix mille sortes de tourments [qui s'y rencontrent] :

1. Dans le grand enfer Saṃjīva, les damnés se battent entre eux; agressifs et querelleurs, ils tiennent en main des couteaux acérés

Sogandhika, Uppala, Puṇḍarīka, Paduma : cf. Saṃyutta, I, p. 152; Aṅguttara, V, p. 173; Suttanipāta, III, 10, p. 126. — Cette liste de dix enfers froids est reprise par la Cosmographie annexée au Dīrghāgama chinois (T 1, k. 30, p. 125 c) et les textes apparentés (T 23, k. 2, p. 286 c; T 24, k. 4, p. 329 a). La chose n'a rien pour étonner; en effet le Dīrghāgama chinois est un texte de l'école des Dharmagupta (cf. WATANABE, dans HOERNLE, *Remains*, I, p. 18; BAGCHI, *Canon bouddhique*, I, p. 202-203; PRZYLUSKI, *Concile*, p. 354; F. WELLER, *De Ueberlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums*, Asia Major, V, 1928, p. 180). D'autre part, l'école des Dharmagupta, par l'intermédiaire des Mahīśāsaka, descend en ligne directe de l'ancien bouddhisme sthavira dont les écritures pâlies sont censées représenter les traditions authentiques (cf. Dīpavaṃsa, V, v. 45, 47; Mahāvaṃsa, V, v. 6, 8; Paramārtha dans P. DEMIÉVILLE, *L'origine des Sectes*, MCB, I, 1931, p. 23, 59-62; Bhavya dans WALLESER, *Sekten*, p. 81; Yi tsing, tr. TAKAKUSU, p. 20). Il est donc tout naturel qu'un texte de l'école Dharmagupta ait adopté la liste proposée par les Theravādin.

B. Une évolution dans les conceptions sur l'enfer est marquée par des sources plus récentes, notamment les sources sanskrites relevant de l'école des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika :

1º. Il y a huit grands enfers (au lieu de sept), portant chacun leur nom et comportant un genre de supplice déterminé; ce sont, dans l'ordre descendant, les enfers Saṃjīva, Kālasūtra, Saṃghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapana, Pratāpana et Avīci : cf. Divyāvadāna, p. 67; Avadānaśataka, I, p. 4; Dharmasamuccaya, ch. 121; Mahāvyutpatti, nº 4920-4927; Kośa, III, p. 149. — Cette liste des huit grands enfers a été adoptée par la Cosmographie du Dīrghāgama et les textes apparentés (T I, k. 19, p. 121 c 5-8; T 23, k. 2, p. 283 b 16-19; T 24, k. 2, p. 320 c 3-5). — Elle a passé également dans les sources singhalaises, mais avec quelques variantes dans l'ordre et la nomenclature; cf. Jātaka pâli, V, p. 266, 271 : Sañjīva, Kālasutta, Saṅghāta, Jālaroruva, Dhūmaroruva, Mahāvīci, Tapana, Patāpana.

2º. Chacun de ces huit grands enfers ouvre sur seize enfers secondaires, nommés *utsada* (il y a donc $8 \times 16 = 128$ *utsada*). Mais la répartition de ces seize *utsada* diffère selon les sources :

a. Aux quatre points cardinaux de chaque enfer, s'ouvrent quatre *utsada* : 1. Le *kukūla*, brasier; 2. Le *kuṇapa*, boue d'excréments; 3. Trois lieux de souffrance formant un seul *utsada* : *kṣuramārga*, chemin aux couteaux; *asipattravana*, forêt dont les feuilles sont des épées; *ayaḥśalmalīvana*, forêt aux épines; 4. La rivière Vaitaraṇī, aux eaux bouillantes. Cf. Mahāvyutpatti, nº 4937-4942; P'i p'o cha, T 1545, k. 172, p. 866 a; Kośa, III, p. 150-151; Li che a p'i t'an louen, T 1644, k. 8, p. 211 c.

b. Chaque grand enfer est complété par seize petits enfers *utsada*, portant cha-

et se tailladent les uns les autres; ils se piquent avec des lances et s'embrochent avec des fourches de fer; ils s'assènent des coups avec des barres de fer; ils s'assomment avec des bâtons de fer; ils s'étrillent avec des pelles en fer et se hachent avec des couteaux acérés; ils se déchirent avec des ongles de fer : tous sont couverts de sang [1]. Brisés par les tourments, ils perdent conscience, mais, à cause de leurs actes antérieurs, un vent froid vient souffler sur

cun un nom différent: 1. Sable noir; 2. Excréments bouillants; 3. Cinq cents clous; 4. Faim; 5. Soif; 6. Une marmite de cuivre; 7 Plusieurs marmites de cuivre; 8. Moulin de pierre; 9. Pus et sang; 10. Feu d'épreuve; 11. Rivière de cendres; 12. Boule de fer (*ayoguḍa*); 13. Hache à découper; 14. Loup; 15. Forêt aux épées; 16. Eau froide. Cf. la Cosmographie du Dīrghāgama chinois et les textes apparentés : T 1, k. 19, p. 121 c 8; T 23, k. 2, p. 283 c; T 24, k. 2, p 320 c 6.

3º. Enfin les traités sanskrits comptent huit enfers froids (au lieu de dix) et le texte des sūtra a été modifié en conséquence : ces *śītaniraya* sont nommés Arbuda, Nirarbuda, Aṭaṭa, Hahava, Huhuva, Utpala, Padma et Mahāpadma. Cf. Tsa a han, T 99, nº 1278, k. 48, p. 351 c; Pie tsa a han, T 100, nº 276, k. 14, p. 470 b (qui correspondent à Suttanipāta, III, 10; p. 126); Divyāvadāna, p. 67; Avadānaśataka, I, p. 4; Mahāvyutpatti, nº 4929-4936; Dharmasamuccaya, ch. 122; Kośa, III, p. 154; Mppś, T 1509, k. 13, p. 158 b; k. 16, p. 176 c-177 a; P'i p'o cha, T 1545, k. 172, p. 866 a. Dans le présent passage, le Mppś apparaît tributaire des sources sarvāstivādin-vaibhāṣika relevées ci-dessus sub *B*, mais il ne les suit pas servilement. Comme le Mahāvastu, I, p. 244, l. 19, il admet huit grands enfers et seize *utsada* ou petits enfers. Les huit grands enfers sont le Saṃjīva, etc.; les seize petits enfers sont constitués par les huit enfers froids traditionnels, Arbuda, etc., et huit enfers d'eau chaude, dont on peut restituer le titre sanskrit comme il suit : 1. *Kukūla*, brasier; 2. *Kuṇapa*, excréments; 3. *Ādīptavana*, forêt brûlante; 4. *Asipattravana*, forêt aux épées; 5. *Kṣuramārga*, chemin aux couteaux; 6. *Ayaḥśalmalīvana*, forêt aux épines de fer; 7. *Khārodakanadī*, rivière salée; 8. *Tāmrastambha*, piquet de cuivre.

D'autres sources, non relevées ici, présentent aussi un certain intérêt pour l'étude des enfers bouddhiques; sans oublier les Ṣaḍgatikārikā, st. 1-37, éd. MUS, p. 216-243, signalons encore Divyāvadāna, p. 375-376; Mahāvastu, I, p. 4-27 (visite de Maudgalyāyana aux enfers); Kāraṇḍavyūha, éd. S. B. SAMASRAMI, Calcutta, 1873 (visite de Maitreya aux enfers); un passage du Saddharmasmṛtyupasthāna cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 69-76; le Suhṛllekha de Nāgārjuna, T 1674, p. 753 a (tr. H. WENZEL, *Friendly Epistle*, JPTS, 1886, p. 21-24; S. BEAL, *The Suhṛllekha or Friendly Letter*, London, 1892, p. 29-31).

Parmi les travaux, relevons surtout : L. FEER, *L'Enfer indien*, JA, 1892-93; B. C. LAW, *Heaven and Hell in buddhist Perspective*, Calcutta, 1925; KIRFEL, *Kosmographie*, p. 198-206; PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 120-160.

[1] Le Mppś ne mentionne pas ici le supplice des cinq liens (*pañcavidhabandhana*) qui caractérise le premier enfer d'après Majjhima, III, p. 166; Divyāvadāna, p. 376; Tchong a han, T 26, k. 53, p. 760 b.

eux et, quand les gardiens les appellent, ces damnés reviennent à la vie : c'est pourquoi cet enfer est appelé Saṃjīva. Revenus à la santé (*prakṛtistha*), ils subissent à nouveau les [mêmes] tourments. Là, se trouvent les êtres qui, dans leurs existences antérieures, aimaient à tuer des êtres vivants : bœufs, moutons, oiseaux ou animaux, et qui se sont entretués pour un champ, une maison, un esclave, une femme ou un enfant, un royaume ou de l'argent; c'est en punition de tous ces meurtres qu'ils subissent ces châtiments.

2. Le Bodhisattva voit les damnés dans le grand enfer Kālasūtra. De méchants Rākṣasa, gardiens de l'enfer (*nirayapāla*) et
176 a ouvriers-démons, prennent sans cesse la mesure des damnés avec un cordeau noir (*kālasūtra*) de fer chaud; avec la hache (*kuṭhāra*) de fer de la prison, ils les mettent à mort et les dépècent; ils raccourcissent ce qui est long (*dīrgha*), ils allongent ce qui est court (*hrasva*), ils arrondissent ce qui est carré (*varga*), ils équarissent ce qui est rond (*vṛtta*) ; ils leur coupent les quatre membres, leur arrachent les oreilles et le nez, et font tomber leurs mains et leurs pieds; avec une grande scie (*krakaca*) de fer, ils les amputent et les découpent; ils débitent leur chair en morceaux et pèsent les quartiers de viande [1]. Ces malheureux, au cours de leurs vies antérieures, avaient calomnié les honnêtes gens et causé la mort de personnes innocentes par des mensonges (*mṛṣāvāda*), des paroles injurieuses (*pāruṣyavāda*), des médisances (*paiśunyavāda*) et des propos oiseux (*saṃbhinnapralāpa*). Ou bien, fonctionnaires pervertis, ils s'étaient montrés cruels, violents, malhonnêtes et nuisibles. C'est à cause de toutes leurs injures et calomnies qu'ils subissent ces châtiments.

3. Le Bodhisattva voit le grand enfer Saṃghāta [2] où de méchants Rākṣasa, gardiens de l'enfer (*nirayapāla*), empruntent toutes sortes de formes : ils se font bœuf (*go*), cheval (*aśva*), porc (*sūkara*),

[1] Comparer Divyāvadāna, p. 375 : *santi sattvā narakeṣūpapannā yān narakapālā gṛhītvāyomayāṃ bhūmāv ādīptāyām... avāṅmukhān pratiṣṭhāpyāyomayena sūtreṇādīptena... āsphāṭyāyomayena kuṭhāreṇādīptena... takṣṇuvanti saṃtakṣṇuvanti saṃpratakṣṇuvanti, aṣṭāṃśam api ṣaḍaṃśam api caturasram api vṛttam api maṇḍalam api unnatam api avanatam api śāntam api viśāntam api takṣṇuvanti.*

[2] *Saṃghāta* signifie « entassement, réunion, compression ». C'est pourquoi trois supplices sont imaginés dans cet enfer : les damnés sont réunis en tas (*saṃghāta*) et massacrés (cf. Ṣaḍgatikārikā, nº 10); ils sont écrasés entre deux montagnes qui se rejoignent (*saṃhan*); ils sont pilés dans un mortier de fer (ces deux derniers tourments dans le Suhṛllekha, tr. WENZEL, p. 22).

mouton (*eḍaka*), cerf (*mṛga*), renard (*lomaśin?*), chien (*kukkura*), tigre (*vyāghra*), loup (*vṛka*), lion (*siṃha*), onagre, grand oiseau, aigle (*garutmat*), vautour (*gṛdhra*) et caille. Ayant pris ainsi des têtes d'oiseaux ou d'animaux, ils viennent dévorer, mordre et déchirer les damnés. — Deux montagnes se rapprochent et une grande roue de fer chaud roule dans l'ornière sur les damnés qui sont brisés en morceaux. — Puis, dans un mortier de fer chaud, ils sont battus et pilés comme des raisins (*drākṣā*) ou des pêches que l'on presse, ou comme de l'huile (*taila*) que l'on exprime. Comme sur l'aire de battage, on réunit en tas leurs chairs déchirées; le sommet du tas est haut comme une montagne; des torrents de sang en ruissellent; les aigles, les vautours, les tigres et les loups viennent se le disputer. Ces malheureux, dans leurs vies antérieures, avaient souvent tué des bœufs, des chevaux, des porcs, des moutons, des cerfs, des renards, des lapins, des tigres, des loups, des lions, des onagres et de grands oiseaux; aussi, tous ces oiseaux et tous ces animaux qui leur gardent rancune, reprennent leurs formes d'oiseau ou d'animal pour venir tourmenter ces damnés. Ceux qui ont abusé de leur pouvoir pour opprimer les faibles subissent le châtiment du rapprochement des deux montagnes. Ceux qui, par cupidité (*rāga*), haine (*dveṣa*), sottise (*moha*) ou crainte (*bhaya*), n'ont pas suivi les bons principes dans le jugement des affaires, ou bien qui ont détruit la voie droite et perverti la Bonne Loi subissent le châtiment d'être écrasés dans l'ornière de la roue de fer chaud et pilés dans le mortier de fer chaud.

4-5. Les quatrième et cinquième [grands enfers] sont le Raurava et le Mahāraurava. Les damnés qui se trouvent dans ces grands enfers ont pour gardiens (*nirayapāla*) des Rākṣasa à la tête jaune (*pīta*) comme de l'or; leurs yeux lancent du feu et ils sont vêtus d'habits rouges (*lohitavastra*) ; leur chair est ferme; leur marche, rapide comme le vent; leurs mains et leurs pieds sont longs; leur bouche profère des sons mauvais; ils tiennent des tridents (*triśūla*) et des flèches fourchues qu'ils piquent et décochent sur les damnés à la façon d'une pluie. Les damnés, transportés de crainte, frappent le sol de la tête et demandent grâce : « Lâchez-nous un peu; pitié pour un instant ! » Alors, les démons les introduisent dans l'enfer de fer brûlant, d'une étendue de cent *yojana*, et les y font galoper à coups de fouet : leurs pieds sont tout brûlés, leur graisse et leur moelle coulent à flots comme de l'huile pressée. Les démons leur

frappent la tête avec des barres de fer et, de leur tête fracassée, la cervelle s'échappe, comme d'un pot de crème brisé. Les démons les hachent, les découpent et les déchirent; et lorsque leurs corps sont complètement brûlés, ils les introduisent dans une salle de fer où une fumée épaisse vient les suffoquer. Les malheureux se bousculent et se ruent les uns sur les autres en se demandant pourquoi on les
176 b pousse; mais, au moment où ils vont trouver la sortie, la porte se referme. Alors ils poussent un grand cri (*raurava*) dont le son ne cesse pas. Ces malheureux, dans leurs vies antérieures, avaient trompé dans les poids et les mesures, et rendu des sentences iniques; ils n'avaient pas restitué les dépôts qui leur étaient confiés et avaient volé leurs inférieurs; ils avaient tourmenté les pauvres (*daridra*) jusqu'à les faire crier et pleurer; ils avaient détruit des cités et des faubourgs, ravagé des villages, blessé, tué et pillé; dans leur haine perverse contre [certaines familles], ils lançaient des appels près des remparts, et lorsque, par leurs ruses et leurs tromperies, ils avaient amené les gens à sortir, ils les avaient massacrés. C'est pour tous ces crimes qu'ils subissent de tels châtiments.

Dans l'enfer Mahāraurava, les damnés sont placés dans des chambres d'asphyxie : on les enferme dans des prisons ou dans des trous obscurs et enfumés, et on les y asphyxie. Ou bien, on les jette dans des puits. C'est pour avoir dérobé le bien d'autrui ou pour toutes raisons semblables qu'ils subissent les peines de l'enfer Mahāraurava.

6-7. Les sixième et septième [grands enfers] sont le Tapana et le Pratāpana. Là, se trouvent deux grandes marmites de cuivre; la première s'appelle *Nan t'o* (Nanda) et la seconde *Po nan t'o* (Upananda); en langue des Ts'in, « Joie » et « Grande joie »; elles sont remplies d'eau salée et bouillante. Les démons Rākṣasa, gardiens de l'enfer, y jettent les damnés : on dirait des chefs cuisiniers cuisant de la viande. Les hommes qui sont dans ces marmites, ont les pieds en haut et la tête en bas; on les fait bouillir comme des haricots; les os et les articulations se détachent; la peau et les chairs se dissolvent[1]. Quand ils les voient cuits à point, les démons

1 Comparer Majjhima III, p. 167; 183; Aṅguttara, I, p. 141 : *Taṃ enaṃ, bhikkhave, nirayapālā uddhaṃ pādaṃ adho siraṃ gahetvā tattāya lohakumbhiyā pakkhipanti ādittāya sampajjalitāya sañjotibhūtāya. So tattha pheṇuddehakaṃ paccati. So tattha pheṇuddehakaṃ paccamāno sakim pi uddhaṃ gacchati, sakim pi adho gacchati, sakim pi tiriyaṃ.*

les retirent avec une fourche. Selon la loi du Karman, un vent froid souffle et ramène les damnés à la vie. Ensuite, on les jette dans le Brasier (*kukūla*) ou on les plonge dans les Excréments (*kuṇapa*) : on dirait des poissons retirés de l'eau et déposés sur du sable chaud. Là, ils cuisent eux-mêmes dans du pus (lire *nong,* 130 et 13) et du sang. On les retire du Brasier et on les jette sur un lit de flammes, où on les force à s'asseoir; leurs yeux, leurs oreilles, leur nez et leur bouche, jusqu'aux pores de leurs poils, laissent échapper du feu. Ces malheureux, dans leurs existences antérieures, avaient tourmenté leurs parents, leur maître, les śramaṇa et les brāhmaṇa; ils avaient tourmenté d'honnêtes gens et des champs de mérite (*puṇyakṣetra*) au point d'échauffer leur colère; c'est pour cette faute qu'ils subissent les peines de l'enfer Tapana. Ou bien, dans leurs vies antérieures, ils avaient brûlé des cocons vivants, fait rôtir vivants des porcs et des moutons, passé à la broche et fait rôtir vivants des êtres humains. Ou bien ils avaient mis le feu à la jungle, incendié des villages, des stūpa de Buddha, des monastères (*vihāra*), des temples (*devacaitya*), etc. Ou bien ils avaient précipité des êtres dans une fosse remplie de feu. C'est pour toutes ces raisons qu'ils renaissent dans cet enfer.

8. Le Bodhisattva voit l'enfer Avīci, d'une superficie de quatre mille *li,* entouré de murs de fer et situé à un endroit plus profond encore que les sept enfers[1]. Les Rākṣasa, gardiens, martèlent les damnés avec de grands marteaux de fer, pareils à des forgerons battant le fer. Ils les écorchent de la tête aux pieds. Avec cinq cents clous, ils chevillent et étirent leurs corps, comme on étire la peau d'un bœuf. Les damnés se traînent mutuellement et se déchirent avec les mains. Un char de feu au fer brûlant roule sur leurs corps.

Divers utsada annexés à l'Avīci[2]. — 1. On les introduit de force dans le Brasier (*kukūla*)[3], et on leur fait porter des charbons (ardents).

2. Ils ressortent par la Rivière aux excréments (*kuṇapa*)[4] où 176 c

1 Sur cet enfer, voir Kośa, III, p. 148-149; Hôbôgirin, *Abi*, p. 6.

2 Le Mppś poursuit ici sa description de l'Avīci en décrivant ses *utsada*.

3 Ce Brasier est le *kukkula* des sources pâlies et du Mahāvastu, I, p. 11, le *kukūla* du Kośa, III, p. 151. On y enfonce les damnés jusqu'aux genoux : le pied se décompose quand il s'enfonce dans le brasier, renaît dès qu'il en est retiré.

4 La Rivière d'excréments correspond au *gūthaniraya* du Majjhima, III, p. 185, au *gūthakūpa* du Saṃyutta, II, p. 259, au *kuṇapa* du Mahāvastu, I,

on les fait entrer. Là, des insectes venimeux, au bec de fer, pénètrent en eux par le nez et ressortent par la plante des pieds; entrent par la plante des pieds et ressortent par la bouche.

3. On établit devant eux le Chemin aux couteaux (*kṣuramārga*, ou *kṣuradhāramārga*) [1] et on les y fait galoper à coups de fouet. La plante de leur pied est découpée en morceaux comme de la viande hachée à la cuisine; des couteaux, des épées et des lances aiguisées pénètrent en volant dans leur corps. De même que les feuilles tombées d'un arbre gelé s'éparpillent au gré du vent, ainsi les mains, les pieds, les oreilles, le nez et les membres de ces damnés, tranchés et coupés, jonchent le sol, et des flots de sang ruissellent.

Deux méchants chiens, l'un nommé *Che mo* (Śyāma) et l'autre *Che p'o lo* (Śabala) [2], bêtes farouches à la gueule de fer, déchirent les nerfs et les os de ces damnés. Ces chiens sont forts comme des tigres et farouches comme des lions.

Il y a alors la Forêt aux grandes épines [de fer] (*ayaḥśalmalīvana*) [3] où l'on pousse les damnés et où on les force à monter aux arbres. Lorsque les damnés montent, les épines se tournent vers le bas; lorsqu'ils descendent, elles se tournent vers le haut. D'énormes serpents venimeux (*āśīviṣa*), des scorpions (*vṛścika*) et des insectes empoisonnés accourent mordre les damnés; de grands oiseaux au long bec leur brisent la tête et mangent leur cervelle.

4. Les damnés entrent dans la Rivière salée [Khārodakā nadī ou Vaitaraṇī] [4], dont ils montent et descendent le courant.

Quand ils en sortent, ils foulent un sol de fer brûlant (*ayomayā bhūmy ādīptā*), marchent sur des épines de fer (*ayaḥkaṇṭaka*) et s'asseyent sur des piquets de fer (*ayaḥstambha*) [5] qui leur entrent

p. 11, et du Kośa, III, p. 151. — Les insectes au bec de fer sont les insectes à bouche d'aiguille (*sūcimukha pāṇa, sūcaka*) du Majjhima, III, p. 185 et du Saṃyutta, II, p. 258, les insectes à bouche aiguë (*nyaṅkuṭā nāma prāṇī*) de la Mahāvyutpatti, nº 4948.

[1] Le Chemin aux couteaux est le *kṣuramārga* du Kāraṇḍavyūha, 38, et le *khuradhāra* du Jātaka pâli, V, p. 269.

[2] Ces chiens sont localisés par le Kośa, III, p. 151, dans l'*asipattravana*.

[3] La Forêt aux grandes épines correspond au *simbalivana* de Majjhima, III, p. 185, et à l'*ayaḥśalmalīvana* du Kośa, III, p. 151.

[4] Cette rivière est la *khārodakā nadī* du Majjhima, III, p. 185; la *kṣāranadī* du Saddharmasmṛtyupasthāna cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 75; la *vaitaraṇī* « rivière sans gué » du Kośa, III, p, 151, et du Suhṛllekha, v. 73, 79.

[5] Le supplice du piquet de fer ou de cuivre est signalé dans Suhrllekha, v. 79,

par derrière. [Les gardiens] leur ouvrent la bouche avec une pince (*viṣkambhanena mukhadvāraṃ viṣkambhya*) et y versent du cuivre en fusion (*kvathitaṃ tāmram āsye prakṣipanti*) ; ils leur font avaler des boules de fer enflammées (*ayoguḍān ādīptān āsye prakṣipanti*) [1] ; ces boules entrent dans la bouche (*mukha*) et brûlent la bouche; elles pénètrent dans le gosier (*kaṇṭha*) et brûlent le gosier; elles pénètrent dans le ventre (*antra*) et brûlent le ventre; après avoir brûlé les cinq viscères (lire *tsang*, 130 et 18), elles tombent droit par terre (*adhaḥ pragharanti*).

Les damnés qui ne voient que de laides couleurs, ne respirent qu'un air fétide, ne touchent que des choses rugueuses et subissent toutes les douleurs, sont courbés par le chagrin. Tantôt ils s'agitent sauvagement, tantôt ils courent se cacher, tantôt ils se renversent et tombent.

Ces malheureux, dans leurs vies antérieures, avaient commis beaucoup de grandes fautes et perpétré les cinq péchés graves à rétribution immédiate (*pañcānantarya*) ; ils avaient détruit les racines de bien (*kuśalamūla*) ; ils avaient appelé le Dharma « Adharma », et l'Adharma « Dharma » ; ils avaient nié la cause (*hetu*) et l'effet (*phala*), haï et jalousé les honnêtes gens. C'est pour tous ces péchés qu'ils entrent dans cet enfer et y subissent des châtiments aussi durs.

Les seize utsada annexés à chacun des huit grands enfers. — En dehors de l'enceinte de ces huit grands enfers, il y a encore seize petits enfers qui forment des annexes (*utsada*) : huit enfers d'eau froide et huit enfers de feu et de flammes. Les châtiments y sont d'une sévérité rare et inouïe (*adṛṣṭāśruta*).

Les huit enfers de feu et de flammes sont : 1. le Brasier (*kukūla*) ; 2. Les Excréments (*kuṇapa*) ; 3. la Forêt brûlante (*ādīptavana?*) ; 4. la Forêt aux épées (*asipattravana*) ; 5. le Chemin aux couteaux (*kṣuramārga* ou *kṣuradhāramārga*) ; 6. la Forêt aux épines de fer (*ayaḥśalmalīvana*) ; 7. la Rivière salée (*Khārodakā nadī* ou *Vaitaraṇī*) ; 8. le Piquet de cuivre (*tāmrastambha*).

Les huit enfers d'eau froide sont : 1. *Ngo feou t'o* (Arbuda), « ayant beaucoup de trous » ; 2. *Ni lo feou t'o* (Nirarbuda),
« n'ayant pas de trous » ; 3. *A lo lo* (Aṭaṭa), plainte [poussée par **177 a**

[1] Sur le supplice du cuivre en fusion et des boules de fer, voir, entre autres sources, les descriptions détaillées de Majjhima, III, p. 186; Divyāvadāna, p. 375; Śikṣāsamuccaya, p. 73.

les damnés] sous la morsure du froid; 4. *A p'o p'o* (Hahava), autre plainte provoquée par le froid; 5. *Heou heou* (Huhuva), autre plainte provoquée par le froid; 6. *Ngeou po lo* (Utpala), parce que les murs extérieurs de cet enfer sont semblables au lotus bleu (*nīlotpala*); 7. *Po t'eou mo* (Padma), châtiment [qui rend les damnés pareils] au lotus rouge : les hommes nés en cet endroit souffrent la douleur; 8. *Mo ho po t'eou mo* (Mahāpadma).

Les huit enfers chauds. — 1. Des hommes ont violé les pures défenses (*viśuddhaśīla*) et le règlement des religieux (*pravrajitadharma*); ils ont induit les laïcs (*avadātavasana*) à mépriser le Chemin bouddhique; ils ont plongé les êtres dans une fosse remplie de feu; ils ont mis sur le feu et fait rôtir des êtres alors que leur vie n'était pas encore éteinte. Pour toutes ces raisons, ils tombent dans l'enfer du Brasier (*kukūla*) : des charbons ardents et enflammés brûlent ces damnés jusqu'à la hauteur des genoux.

2. Des hommes ont touché avec des mains impures la nourriture destinée aux Śramaṇa, aux Brāhmaṇa ou à des « Champs de mérite » (*puṇyakṣetra*); ils ont mangé avant eux ou introduit des immondices dans leurs aliments; ils ont déversé sur le corps d'autrui des excréments chauds; ils ont renoncé aux moyens d'existence purs (*pariśuddhājīva*) et ont tiré leur subsistance de mauvais moyens d'existence (*mithyājīva*). Pour toutes ces raisons, ils tombent dans l'enfer des Excréments (*kuṇapa*) : ce cloaque est profond et vaste comme l'océan; il s'y trouve des insectes au bec de fer qui brisent la tête des damnés et mangent leur cervelle, qui brisent leurs os et mangent leur moelle.

3. Des hommes, en mettant le feu à des herbes et à du bois, ont nui aux insectes; en chassant, ils ont incendié la forêt pour faire plein carnage. Pour toutes ces raisons, ils tombent dans l'enfer de la Forêt brûlante (*ādīptavana*?), où l'on brûle les damnés avec un feu d'herbes et de bois.

4. Des hommes, l'épée à la main, ont livré bataille, blessé et tué; ils ont coupé un arbre sous lequel ils ont écrasé leur ennemi pour venger un ancien grief; ils ont trahi le secret qu'un ami leur avait confié de bonne foi. Pour toutes ces raisons, ils tombent dans l'enfer de la Forêt aux épées (*asipattravana*). Quand les damnés pénètrent dans cet enfer, le vent souffle sur des feuilles en forme d'épée qui viennent trancher et faire tomber les mains, les pieds, les oreilles et le nez des damnés. Dans cette forêt, se trouvent des corbeaux

(*kāka*), des vautours (*gṛdhra*) et de méchants chiens (*śvan-*) qui viennent dévorer la chair des damnés.

5. Des hommes ont transpercé leur ennemi avec des couteaux acérés; ils ont blessé leur ennemi avec un piquet ou une lance; ils ont coupé un chemin, scié et enlevé la poutre d'un pont; ils ont détruit le Chemin de la Bonne Loi (*saddharmamārga*) en le donnant pour celui de l'Adharma. Pour toutes ces raisons, ils tombent dans l'enfer du Chemin aux couteaux (*kṣuramārga*); dans cet enfer, sur un chemin resserré entre deux cloisons, on a fiché des couteaux acérés de telle sorte que les damnés doivent marcher dessus.

6. Des hommes se sont livrés à la luxure et se sont approprié la femme d'autrui; ils ont convoité et pris des contacts agréables (*sukhasparśana*). Pour toutes ces raisons, ils tombent dans l'enfer de la Forêt aux épines de fer (*ayaḥśalmalīvana*). Au sommet d'arbres épineux, hauts d'un *yojana*, se trouvent de grands serpents venimeux (*āśīviṣa*) transformés en jolies femmes; elles invitent les damnés à grimper au sommet pour aller s'amuser avec elles; d'ailleurs les gardiens de l'enfer (*nirayapāla*) forcent les damnés à grimper aux arbres. Aussitôt toutes les épines se dirigent vers le bas et transpercent les damnés; ceux-ci subissent la piqûre des épines qui traversent leurs os et pénètrent dans leur moelle. Quand ils arrivent au sommet des arbres, les femmes magiques reprennent leurs corps de serpents : ceux-ci brisent la tête des damnés, pénètrent dans leur ventre et les percent de trous en plusieurs endroits jusqu'à ce qu'ils soient tout déchirés. Enfin, quand ils sont ramenés **177 b**
à la vie et que leur corps a repris son état normal, les femmes magiques, se tenant au pied des arbres, appellent encore les damnés; les gardiens de l'enfer leur décochent des flèches et leur ordonnent de descendre; les épines se redressent dans leur direction et, quand ils arrivent sur le sol, les femmes magiques se changent à nouveau en serpents venimeux qui déchirent le corps des damnés[1].

7. Longtemps après, lorsque les damnés sortent de la Forêt aux épines de fer brûlant, ils voient au loin une rivière (*Khārodakā nadī* ou *Vaitaraṇī*) à l'eau fraîche et délicieuse; ils se dirigent vers elle, mais, quand ils y entrent, elle se change en eau bouillante et salée. Les damnés y sont à peine d'un instant, que leur peau et

[1] Le Saddharmasmṛtyupasthāna, cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 71-72, signale aussi la présence dans les enfers de ces femmes magiques; mais elles ne se changent pas en serpents, elles ont un corps de fer incandescent.

leur chair se décomposent et que leurs os tombent à l'eau. Les Rākṣasa, gardiens de l'enfer, les en retirent avec un crochet fourchu et les déposent sur la rive. Ces malheureux, dans leurs vies antérieures, avaient blessé et tué des animaux aquatiques, poissons ou tortues; ils avaient poussé des hommes et des êtres de façon à les faire tomber à l'eau; ils les avaient jetés dans de l'eau bouillante ou dans de l'eau glacée. C'est pour tous ces mauvais actes qu'ils subissent ce châtiment.

8. Dans l'enfer du Poteau de cuivre (*tāmrastambha*) les Rākṣasa, gardiens de l'enfer, demandent aux damnés où ils vont, et ceux-ci répondent : « Nous sommes malheureux, et nous ne savons pas où aller; nous souffrons de la faim (*kṣudh*) et de la soif (*pipāsā*) ». Lorsqu'ils disent qu'ils ont soif, les gardiens de l'enfer chassent à coups de fouet les damnés et les font asseoir sur un piquet de cuivre (*tāmrastambha*) incandescent; ils leur ouvrent la bouche avec une pince (*viṣkambhena mukhadvāraṃ viṣkambhya*) et y versent du cuivre en fusion (*kvathitaṃ tāmram āsye prakṣipanti*). S'ils disent qu'ils ont faim, les gardiens les font asseoir sur un piquet de cuivre (*tāmrastambha*) et leur font avaler des boules de fer (*ayoguḍa*); elles entrent dans la bouche (*mukha*) et brûlent la bouche; elles pénètrent dans le gosier (*kaṇṭha*) et brûlent le gosier; elles pénètrent dans le ventre (*antra*) et brûlent le ventre; après avoir brûlé les cinq viscères (lire *tsang*, 130 et 18), elles tombent droit par terre (*adhaḥ pragharanti*) [1]. Ces malheureux, dans leurs vies antérieures, avaient volé le bien d'autrui alors qu'ils avaient suffisamment à manger; étant religieux, ils avaient parfois simulé la maladie pour

[1] Tout ce passage est très proche de Majjhima, III, p. 186 :

Tam enaṃ, bhikkhave, nirayapālā balisena uddharitvā thale patiṭṭhāpetvā evam āhaṃsu : Ambho purisa kiṃ icchasīti ? — So evam āha : Jighacchito 'smi, bhante ti. — Tam enaṃ, bhikkhave, nirayapālā tattena ayosaṅkunā mukhaṃ vivaritvā ādittena sampajjalitena sañjotibhūtena tattaṃ lohaguḷaṃ mukhe pakkhipanti ādittaṃ sampajjalitaṃ sañjotibbhūtaṃ. Tassa oṭṭham pi ḍayhati mukham pi ḍayhati kaṇṭham pi ḍayhati uram pi ḍayhati antam pi antaguṇam pi ādāya adhobhāgā nikkhamati...

Taṃ enaṃ, bhikkhave, nirayapālā evam āhaṃsu : Ambho purisa, kiṃ icchasīti ? — So evam āha : Pipāsito 'smi, bhante ti. — Tam enaṃ, bhikkhave, nirayapālā tattena ayosaṅkunā mukhaṃ vivaritvā ādittena sampajjalitena sañjotibhūtena tattaṃ tambalohaṃ mukhe āsiñcanti ādittaṃ sampajjalitaṃ sañjotibhūtaṃ. Taṃ tassa oṭṭham pi ḍayhati, etc. (comme ci-dessus).

Comparer aussi Divyāvadāna, p. 375; Śikṣāsamuccaya, p. 73.

obtenir du beurre fondu (*ghṛta*) ou du miel (*madhu*); dépourvus de moralité (*śīla*), de concentration (*samādhi*) et de sagesse (*prajñā*), ils avaient accepté beaucoup de cadeaux et blessé les hommes par leurs injures (*pāruṣyavāda*). Pour toutes ces fautes anciennes, ils tombent dans l'enfer du Piquet de cuivre.

Les huit enfers froids. — 1. Dans l'enfer Arbuda, les hommes sont plongés dans une masse d'eau où souffle un vent pernicieux, si bien que la peau se déchire, les poils tombent, les nerfs se brisent, les chairs se rompent, les os se cassent et la moelle s'écoule. Quand ils ont recouvré leur intégrité, les damnés subissent les mêmes châtiments qu'au début. Ces malheureux, dans leurs vies antérieures, avaient dépouillé des êtres humains durant les mois d'hiver, ou dérobé du combustible et du feu à des personnes saisies par le froid; ou bien ils avaient été de mauvais Nāga, irascibles et haineux, et fait tomber une pluie de grêle et de glace pour nuire aux hommes; ou bien ils avaient méprisé et calomnié le Buddha, ses disciples ou des hommes qui observent la moralité; ou bien encore, par les quatre actes vocaux, ils avaient commis des péchés graves. Pour toutes ces raisons, ils tombent dans l'enfer Arbuda.

2. Il en va de même dans l'enfer Nirarbuda. Mais, tandis que l'enfer Arbuda possède plusieurs « trous » (*arbuda*) [1] par lesquels, parfois, on peut sortir et entrer, l'enfer Nirarbuda, lui, n'a pas de trous; et il n'y a pas moyen de sortir ou d'entrer.

3-5. Dans les trois enfers Aṭaṭa, Hahava et Huhuva, les damnés tremblent sous la morsure d'un vent froid, sans pouvoir ouvrir la bouche, et c'est d'après la plainte qu'ils font entendre, qu'on a dénommé ces enfers.

6. Dans l'enfer Utpala, la glace et la boue ont l'aspect d'un **177 c**
lotus bleu (*nīlotpala*).

7. La forme de l'enfer Padma est pareille au lotus rouge [2].

[1] On trouve dans les textes d'autres étymologies. Cet enfer est nommé *arbuda* parce que ses habitants sont comme des bulles (*arbuda*) ou comme d'épais nuages (*ambuda*), ou parce que le vent froid produit des cloques sur leurs corps. Cf. Hôbôgirin, *Abuda*, p. 8.

[2] Selon le Kośa, III, p. 154, Utpala et Padma indiquent la forme que prennent les damnés : ils ressemblent au lotus bleu ou au lotus rouge. Selon les sources chinoises étudiées par BEAL, *Catena*, p. 63, les habitants de l'Utpala et du Padma sont couverts de taches ressemblant respectivement au lotus bleu et au lotus rouge.

8. Le Mahāpadma est le lieu de résidence de *Kiu kia li* (Kokālika) [1].

Le sage (*jñānin*) qui entend parler [de ces enfers] s'écrie avec effroi : « Hélas! C'est à cause de l'ignorance (*avidyā*), de la haine (*pratigha*) et de l'affection (*anunaya*) qu'on arrive à subir ces douleurs; on n'en sort que pour y rentrer, et cela à l'infini ». Le Bodhisattva, voyant ces enfers, se dit en lui même : « Ces douleurs ont les actes pour causes et conditions; elles résultent toutes de l'ignorance (*avidyā*) et des passions (*kleśa*). Je m'appliquerai énergiquement aux six vertus (*pāramitā*) et j'accumulerai les qualités (*guṇa*) pour supprimer chez les êtres la douleur des cinq destinées ». Le Bodhisattva stimule ainsi sa compassion et augmente son énergie. Si on voyait son père et sa mère enfermés en prison, frappés, battus et affligés de dix mille manières, on chercherait par tous moyens (*upāya*) à les sauver, et l'esprit n'aurait pas un instant de repos. Ainsi le Bodhisattva, qui voit les êtres subir les douleurs des cinq destinées, y songe sans cesse comme à ses parents.

III. L'ÉNERGIE ET LES AUTRES VERTUS.

1. En outre, l'énergie du Bodhisattva s'exerce avec diligence de génération en génération : à rechercher richesses et trésors pour les donner aux êtres, l'esprit du Bodhisattva ne se relâche point; s'il possède lui-même des biens, il n'a de cesse qu'il ne les distribue en entier.

2. En outre, le Bodhisattva observe les défenses (*śīla*) avec énergie : qu'elles soient grandes (*mahat*) ou petites (*kṣudra*), il les assume toutes, il les observe toutes, sans les transgresser ni les violer. S'il vient à manquer à une défense, fût-elle mince comme un cheveu, il s'en accuse aussitôt et ne s'en cache point.

3. En outre, le Bodhisattva cultive diligemment la patience (*kṣānti*). Qu'on le frappe à coups de couteau ou de bâton, qu'on l'injurie ou qu'on le calomnie; qu'on le couvre de respects (*satkāra*) ou d'hommages (*pūjā*), il supporte tout cela et demeure insensible et détaché. En face de la Loi profonde (*gambhīradharma*) [2], que son esprit ne peut sonder, il ignore le doute et l'hésitation.

[1] Sur Kokālika, voir ci-dessus, p. 806.

[2] Les *gambhīradharma* ont été définis plus haut, Traité, I, p. 337-338.

4. En outre, le Bodhisattva cultive les extases (*dhyāna*) avec une énergie et une attention spéciales. Il peut y demeurer, il peut les garder, et obtient ainsi les cinq supersavoirs (*abhijñā*), les quatre sentiments infinis (lire *sseu wou liang sin* : apramāṇacitta), les [huit] libérations (*vimokṣa*), les [huit] vues dominatrices de l'objet (*abhibhvāyatana*) et les dix vues en totalité de l'objet (*kṛtsnāyatana*). Munis de ces qualités (*guṇa*), il obtient les quatre applications de l'esprit (*smṛtyupasthāna*) et toutes les concentrations (*samādhi*) des Bodhisattva, comme la vision des Buddha, etc.

5. Enfin l'énergie du Bodhisattva ignore tout relâchement dans la recherche de la Loi (*dharmaparyeṣaṇā*) ; il s'emploie corps et esprit à rendre hommage aux Maîtres de la Loi (*dharmācārya*) ; il multiplie les offrandes, les dons et les cadeaux, sans manquement ni recul. Il consacre sa vie à étudier et à discuter la Loi. Durant la première, deuxième et dernière veille de la nuit, il réfléchit (*manasikaroti*), médite (*cintayati*), calcule (*pramāṇayati*) et spécule (*vikalpayati*) ; il recherche les causes et les conditions (*hetupratyaya*) ; il fait le partage entre l'identité et les différences (*sāmānyaviśeṣa*) ; il cherche à connaître le Vrai caractère (*satyalakṣaṇa*) et à établir, pour tous les Dharma, le caractère propre (*svalakṣaṇa*), le caractère différent (*anyalakṣaṇa*), le caractère général (*sāmānyalakṣaṇa*), le caractère spécial (*bhinnalakṣaṇa*), le caractère unique (*ekalakṣaṇa*), le caractère d'existence (*bhāvalakṣaṇa*), le caractère de non-existence (*abhāvalakṣaṇa*), et le caractère essentiel (*tathatālakṣaṇa*). L'absence de déclin (*asaṃlayana*) et de recul (*avivartana*) dans l'immense sagesse (*apramāṇaprajñā*) des Buddha et des Bodhisattva constitue l'énergie du Bodhisattva. C'est pour toutes ces raisons qu'il peut produire et réaliser les multiples bons Dharma et qu'il est question de « vertu d'énergie ». Sur le sens du mot vertu (*pāramitā*), voir ce qui a été dit plus haut. D'ailleurs, l'énergie du Bodhisattva est la seule à être nommée vertu d'énergie (*vīryapāramitā*) ; l'énergie des autres hommes ne mérite pas le nom **178 a**
de vertu.

Question. — Que faut-il entendre par perfection d'énergie (*vīryaparipūri*) ?

Réponse. — Lorsque le Bodhisattva, dans son Corps de naissance (*janmakāya*) et dans son Corps essentiel (*dharmadhātukāya*) [1],

[1] Ainsi qu'on l'a vu plus haut, *Fa sing*, chez Kumārajīva, traduit *dharmadhātu* et non pas *dharmatā*.

réunit toutes les qualités (*guṇa*), il y a perfection de la vertu d'énergie (*vīryapāramitāparipūri*). Sur le sens de *paripūri*, voir ce qui a été dit plus haut : « En fait d'énergie corporelle et vocale, le Bodhisattva ne se relâche point » (p. 927).

IV. ÉNERGIE CORPORELLE ET MENTALE.

Question. — L'énergie est un mental (*caitasikadharma*), comment le sūtra peut-il parler d'énergie corporelle (*kāyikavīrya*) ?

Réponse. — Bien que l'énergie soit un mental, elle est nommée énergie corporelle quand elle provient de la force physique. C'est comme la sensation (*vedanā*) ; bien qu'elle soit un mental, elle est nommée « sensation corporelle » (*kāyikavedanā*) quand elle est associée aux cinq [premières] connaissances (*pañcavijñānasaṃprayogāt*), « sensation mentale » (*caitasikavedanā*) quand elle est associée à la connaissance mentale (*manovijñānasaṃprayogāt*) [1]. Il en va de même pour l'énergie : lorsqu'on dépense sa force physique soit à donner avec la main, soit à réciter vocalement les textes religieux et prêcher la Loi, il s'agit d'une énergie corporelle ou vocale (*kāyikavācikavīrya*).

En outre, l'énergie est corporelle quand elle exerce le don (*dāna*) et la moralité (*śīla*) ; elle est mentale quand elle exerce la patience (*kṣānti*), l'extase (*dhyāna*) et la sagesse (*prajñā*).

En outre, l'énergie est corporelle quand elle s'exerce sur les choses extérieures (*bāhyavastu*) ; elle est mentale quand il y a effort spécial sur soi-même (*ādhyātmikaprayoga*).

Enfin, l'énergie grossière (*sthūlavīrya*) est corporelle, l'énergie subtile (*sūkṣmavīrya*) est mentale ; l'énergie qui a en vue le mérite (*puṇya*) est corporelle ; l'énergie qui a en vue la sagesse (*prajñā*) est mentale. Chez le Bodhisattva, il y a énergie corporelle durant l'intervalle de temps qui va du premier Cittotpāda (résolution) jusqu'à l'obtention de l'Anutpattikakṣānti (croyance à la non-production), car, jusqu'alors, il n'a pas encore rejeté son Corps de naissance (*janmakāya*). [A partir du moment où], obtenant l'Anutpattikakṣānti, il rejette son Corps de chair (*māṃsakāya*) et obtient le Corps essentiel (*dharmadhātukāya*), jusqu'au moment où il devient Buddha, il s'agit d'énergie mentale [2].

[1] Voir dans Milinda, p. 253, la distinction entre *kāyika* et *cetasikavedana*.

[2] En d'autres termes, c'est dans la huitième terre (*acalā bhūmi*), que le Bodhisattva obtient l'*anutpattikadharmakṣānti* (patience qui consiste à admettre et à comprendre que les Dharma ne naissent pas), le *nyāma* (prédestination

Lorsque le Bodhisattva en est à sa première résolution (*prathamacittotpāda*), ses qualités (*guṇa*) ne sont pas complètes ; il plante donc les causes et conditions du triple mérite (*tripuṇyahetupratyaya*). Quand son don (*dāna*), sa moralité (*śīla*) et sa bonne intention (*kuśalacitta*) ont enfin trouvé leur récompense, il emploie cette dernière à faire des dons aux êtres. Mais, comme les êtres ne sont pas satisfaits, il cultive le mérite sur une échelle plus vaste et prend une résolution de grande compassion (*mahākaruṇācittam utpādayati*) : « Les êtres, dit-il, n'ont pas suffisamment de richesses, et beaucoup sont mauvais. Avec mes pauvres richesses, je ne suis pas capable de satisfaire leurs désirs. Si leurs désirs ne sont pas satisfaits, ils n'accepteront pas volontiers mon enseignement ; s'ils n'acceptent pas mon enseignement, ils ne pourront pas se libérer de la naissance (*jāti*), de la vieillesse (*jarā*), de la maladie (*vyādhi*) et de la mort (*maraṇa*). J'emploierai donc les grands moyens salvifiques (*mahopāya*) pour les combler de richesses jusqu'à ce qu'ils soient rassasiés ». Alors, le Bodhisattva entre dans la grande mer à la recherche de trésors divers ; il gravit les montagnes et affronte les dangers à la recherche de médicaments merveilleux ; il pénètre dans des grottes profondes à la recherche d'objets divers, stalactites ou pierres précieuses (*maṇiratna*) ; et il les donne aux êtres. Ou bien, il se fait caravanier (*sārthavāha*) et passe témérairement à travers les chemins montagneux, les brigands, les lions, les tigres, les loups et les fauves. Pour faire des dons aux êtres, il recherche avec diligence les biens les plus précieux, et il ne tient rien pour difficile. Avec des simples (*oṣadhi*) et des formules magiques (*mantra*), il peut transformer le cuivre en or ; par ces multiples transmutations (*pariṇāma*), il produit toutes les substances précieuses ; et, quand il est parvenu [à fabriquer] des choses qui n'ont point de propriétaire dans les quatre régions, il les donne aux êtres. C'est cela de l'énergie corporelle. Mais, quand il a obtenu
les cinq supersavoirs (*abhijñā*), il peut se transformer lui-même et **178 b**
créer des saveurs exquises ; ou bien, il se rend dans les cieux (*svarga*) pour y recueillir la nourriture [qui y pousse] spontanément. C'est cela de l'énergie mentale.

à la Bodhi), l'*avivartana* (assurance de ne pas reculer) ; il échange alors son corps de naissance (*janmakāya*), ou corps de chair (*māṃsakāya*), contre le Corps de la Loi (*dharmakāya*) ; et son énergie, de corporelle (*kāyika*) qu'elle était jusqu'alors, devient mentale (*caitasika*). Voir ci-dessus, p. 711, n. 1.

Quand le Bodhisattva accumule des richesses et en fait don, c'est de l'énergie corporelle; quand il utilise ses qualités de donateur pour arriver à l'état de Buddha, c'est de l'énergie mentale. Quand le Bodhisattva de corps de naissance (*janmakāyabodh.*) pratique les six vertus, c'est de l'énergie corporelle; quand le Bodhisattva de corps essentiel (*dharmadhātubodh.*) pratique les six vertus, c'est de l'énergie mentale. [Note de Kumārajīva : quand on n'a pas obtenu le Corps de la Loi, la pensée suit le corps; mais, quand on a obtenu le Corps de la Loi, la pensée ne suit plus le corps et le corps ne gêne plus la pensée].

De plus, ne pas épargner sa vie pour réaliser toutes les qualités, c'est de l'énergie corporelle; ne jamais se relâcher (*asraṃsanatā*) dans la recherche des extases (*dhyāna*) et de la sagesse (*prajñā*), c'est de l'énergie mentale.

Enfin, l'énergie corporelle consiste à ne pas se relâcher dans les efforts pénibles qu'on entreprend.

[*Nigrodhamigajātaka*] [1].

On raconte que, dans le royaume de *Po lo nai* (Vārāṇasī), le roi *Fan mo ta* (Brahmadatta), en allant chasser dans la jungle

[1] Ce Jātaka célèbre, inventé sans doute pour expliquer le nom de Mṛgadāva « Parc aux cerfs » ou Mṛgadāya « Don aux cerfs », est rapporté dans les sources suivantes :

Sources pâlies : Jātaka nº 12, I, p. 149-153; Dhammapadaṭṭha, III, p. 148 (BURLINGAME, *Legends*, II, p. 359).

Source sanskrite : Mahāvastu, I, p. 359-366.

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152 (nº 18), k. 3, p. 12 b-13 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 68-71); Ta tchouang yen louen king, T 201 (nº 69), k. 14, p. 338 a-339 a (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 411-416); Tsa p'i yu king, T 207 (nº 20), p. 527 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 35-37); Tch'ou yao king, T 212, k. 14, p. 685 b-c; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 906 a-b (tr. BEAL, II, p. 50-51; WATTERS, II, p. 54-55); King liu yi siang, T 2121, k. 11, p. 58 c-59 b.

Iconographie : CUNNINGHAM, *Barhut*, pl. XLIII, 2; GRIFFITHS, *Ajaṇṭā*, p. 139, fig. 85; ECKE-DEMIÉVILLE, *Twin Pagodas*, pl. 39, 4.

Le Mppś suit de près la recension du Ta tchouang yen louen king, auquel il emprunte une stance.

Dans le Mahāvastu et le Jātaka pâli, les deux rois des cerfs s'appellent respectivement Nyagrodha (Nigrodha) et Viśākha (Sākha). Dans le samodhāna du jātaka pâli, le Bodhisattva est identifié avec Nigrodha, Devadatta avec Sākha, Kumāra Kassapa avec le petit de la biche, sa mère avec la biche, et Ānanda avec le roi Brahmadatta.

(*araṇya*), vit deux troupeaux de cerfs (*mṛgayūtha*) : chaque troupeau avait son chef; l'un possédait cinq cents cerfs et son corps avait la couleur des sept joyaux (*saptaratna*) : c'était le bodhisattva Śākyamuni; l'autre chef était Devadatta.

Le bodhisattva, roi des cerfs, voyant le roi des hommes Brahmadatta et sa grande suite massacrer son troupeau, éprouva une pensée de grande pitié (*mahākaruṇācitta*) et se rendit devant Brahmadatta. Les gens du roi, tirant de l'arc à l'envi, firent voler contre lui une pluie de flèches. Mais le roi Brahmadatta, voyant ce cerf s'avancer droit devant lui, sans éprouver de crainte, ordonna à sa suite de retenir les arcs et les flèches pour qu'on puisse savoir le motif de sa venue. Le roi des cerfs, arrivé auprès du roi des hommes, s'agenouilla et lui dit : « Sire, c'est pour un motif futile, à savoir les joies de la promenade et le plaisir du délassement, que nos cerfs subissent tous la douleur de la mort. Si vous le voulez, nous vous fournirons des mets; nous établirons un ordre et, chaque jour, nous vous enverrons un cerf pour alimenter la cuisine du roi ». Le roi approuva cette proposition et se rendit à son désir. Alors les deux chefs de troupeau, au cours d'une grande assemblée, fixèrent un ordre; et, chacun à son jour, envoyait [à la mort] le cerf de son troupeau dont le tour était arrivé.

Un jour, dans le troupeau de Devadatta, il y eut une biche enceinte qui vint le trouver et lui dit : « C'est aujourd'hui mon tour d'être envoyée à la mort; mais je suis enceinte, et ce n'est pas le tour de mon jeune; je vous supplie donc de condescendre à un arrangement pour que moi, qui dois mourir, je subisse mon sort, mais que mon jeune n'ait pas à en souffrir ». Le roi des cerfs Devadatta entra en colère contre elle et lui dit : « Quel est celui qui ne prend pas soin de sa vie? Les cerfs vont seulement [à la mort] lorsque leur tour est arrivé; pourquoi accepteraient-ils tes instructions? » La mère-biche se dit alors : « Mon roi est inhumain et n'a point pitié; il n'a pas considéré ma proposition et, sans raison valable, il s'est mis en colère. Il n'y a pas moyen de lui parler ». Alors, elle se rendit auprès du roi-bodhisattva et lui raconta les faits. Le roi-bodhisattva demanda à la biche : « Qu'a dit ton chef? » — Elle répondit : « Mon chef est inhumain; il ne s'est pas arrangé, mais est entré en colère. Grand roi! votre humanité s'étend sur tous; c'est pourquoi je me réfugie en vous. Pour moi aujourd'hui, si vaste que soit le monde, il n'y a pas de place pour en appeler

à une plus haute cour ». Le bodhisattva réfléchit : « Cette biche
178 c est très misérable. Si je n'interviens pas, on tuera sauvagement son petit; ce n'est pas le tour de celui-ci; mais comment pourrais-je envoyer à sa place [un cerf] dont le tour n'est pas encore arrivé? Il n'y a que moi qui puisse la remplacer ». Réflexion faite, il prit sa décision : il se députa lui-même et congédia la biche-mère : « Je te remplacerai aujourd'hui, [lui dit-il], ne te chagrine pas ».

Le roi des cerfs se rendit donc au palais du roi Brahmadatta; les serviteurs s'étonnant de le voir venir en personne rapportèrent la chose au roi; le roi s'étonna lui aussi et, l'ayant fait comparaître, il lui demanda : « Ton troupeau serait-il épuisé? Pourquoi est-ce toi qui viens? » Le roi des cerfs répondit : « Grand roi, depuis que votre protection s'étend sur les cerfs, plus personne ne nous tourmente et nous ne faisons que nous accroître; comment le troupeau serait-il à sa fin? Mais, dans le troupeau de mon voisin, il y a une biche enceinte prête à mettre bas son jeune; elle doit être tuée et dépecée, et son jeune partagera son sort. Elle s'est adressée à moi et j'ai eu pitié d'elle. Il n'est pas possible de la remplacer par quelqu'un que cette affaire ne concerne pas. Si je la renvoie et que je ne la sauve pas, je ne diffère en rien d'un morceau de bois ou d'une pierre. Mon corps ne durera pas longtemps; il ne peut sûrement pas échapper à la mort. Secourir amicalement les malheureux est immensément méritoire. Les hommes dépourvus de bienveillance (*maitrī*) ne diffèrent en rien des tigres et des loups ». Le roi, entendant ces paroles, se leva de son siège et dit ces stances :

En vérité je suis un animal,
Une « bête sous forme humaine »,
Toi, malgré ton corps d'animal,
Tu es un « homme sous forme de bête ».

On a raison de dire
Que la forme extérieure ne fait pas l'homme.
Fût-il un animal, celui-là est un homme,
Qui sait témoigner de la bienveillance.

Moi, à partir d'aujourd'hui,
Je ne mangerai plus aucune viande.
Je te fais don de l'absence de crainte (*abhayadāna*),
Tu peux rassurer ton esprit.

Les cerfs jouirent de la paix, et le roi trouva la bienveillance et la foi.

[*Dharmarakta se sacrifie pour une stance*] [1].

Ainsi aussi, le brahmacārin *Ngai fa* (Dharmarakta) : il avait parcouru le Jambudvīpa durant douze années à la recherche de la Sainte Loi (*āryadharma*), mais il n'avait pu la trouver. En ce temps-là, il n'y avait point de Buddha, et la Loi du Buddha, elle aussi, avait disparu. Il y eut un brâhmane [2] qui lui dit : « Moi, je possède une stance de la Sainte Loi; si tu aimes vraiment la Loi, je te la donnerai ». Dharmarakta répondit : « J'aime vraiment la Loi ». Le brâhmane reprit : « Si tu aimes vraiment la Loi, tu prendras ta peau comme papier, un de tes os comme pinceau, et tu écriras la stance avec ton sang; alors, je te la donnerai ». Dharma-

[1] Cet exploit est rapporté dans plusieurs sources, mais les textes ne sont pas d'accord sur le nom du Bodhisattva :

Dans le P'ou sa pen hing king, T 155, k. 2, p. 119 b 16, le ṛṣi *Yeou to li* (9 et 15; 36 et 3; 75 et 7), pour obtenir une stance, écorche sa peau en guise de papier, brise un os en guise de pinceau, et utilise son sang comme encre. — Dans le Hien yu king (version chinoise, T 202, k. 1, p. 351 b; version tibétaine éditée par P. E. FOUCAUX, *Grammaire de la langue tibétaine*, Paris, 1858, p. 195-197), le ṛṣi *Yu to lo* (75 et 22; 36 et 3; 122 et et 14), c'est-à-dire Utpala, « écorche sa peau en guise de papier, brise un os en guise de pinceau et utilise son sang comme encre ». — Le Mppś attribue ici le même exploit au brahmacārin *Ngai fa* (61 et 9; 85 et 5 = Dharmarakta) et, plus loin, au k. 49, p. 412 a, au bodhisattva *Lo fa* (75 et 11, 85 et 5 = Dharmarata), dont il a été question à la p. 690, en note.

Dans aucun de ces récits, il n'est question de moelle, alors que la moelle joue un rôle capital dans la version rapportée par les pèlerins chinois Song Yun, T 2092, k. 5, p. 1020 b 11-14 (tr. CHAVANNES, *BEFEO*, III, p. 412) et Hiuan tsang, T 2087, k. 3, p. 883 a 12-13 (tr. BEAL, I, p. 124; WATTERS, I, p. 233-234). Tous deux situent la scène au Couvent des lentilles (Masūrasaṃghārāma) à Gumbatai, près de Tursak, dans le Bunêr. Selon Song Yun, à l'endroit où l'os fut brisé, la moelle qui en découla s'appliqua sur la pierre; on remarque la couleur de la graisse qui est onctueuse comme si elle était toute fraîche. Hiuan tsang a également vu cette pierre : elle est, dit-il, d'une couleur jaune-blanche et toujours recouverte d'une humidité onctueuse.

Le présent jātaka ne doit pas être confondu avec celui du prince Candraprabha (alias Utpala) qui brisa un de ses os et en fit sortir la moelle pour en enduire un malade : cet autre exploit a été rapporté ci-dessus, p. 715.

Sur la valeur que les bouddhistes attachent aux stances, voir ci-dessus, p. 689, en note.

[2] Selon le Mppś, k. 49, p. 412 a, c'était le roi Māra, déguisé en brâhmane.

rakta se conforma à ces ordres : il se brisa un os, s'arracha la peau et écrivit avec son sang la stance suivante :

> Pratiquez le Dharma,
> N'adoptez pas l'Adharma !
> Dans ce monde et dans l'autre,
> le Dharmacārin demeure en paix [1].

[Le faisan éteignant un feu de jungle] [2].

Autrefois encore un feu de jungle consumait une forêt. Dans la forêt, il y eut un faisan (*kapiñjala*) qui dépensait ses forces à
179 a voler jusqu'à une pièce d'eau, y trempait son duvet et ses plumes et revenait éteindre l'incendie. Le feu était violent et l'eau [qu'il y déversait] était peu de chose, mais le faisan ne tenait pas pour douloureuse la fatigue du va-et-vient. Alors, le dieu *Ti che* (Śakra) vint demander au faisan : « Que fais-tu là ? » Il répondit : « Je veux sauver cette forêt, car j'ai pitié des êtres vivants. Cette forêt est ombragée, de vaste étendue, fraîche et agréable. Les animaux

[1] C'est la stance du Dhammapada, no 169 :

> *Dhammaṃ care sucaritaṃ na naṃ duccaritaṃ care,*
> *dhammacārī sukhaṃ seti asmiṃ loke paramhi ca.*

Sa recension sanskrite se trouve dans l'Avadānaśataka, I, p. 220 :

> *Dharmaṃ caret sucaritaṃ nainaṃ duścaritaṃ caret,*
> *dharmacārī sukhaṃ śete asmiṃl loke paratra ca.*

Les deux stances rapportées par le Hien yu king, T 202, p. 351 b-c, sont différentes; elles recommandent d'éviter les dix actes mauvais.

[2] L'exploit de l'oiseau est rapporté avec quelques variantes dans Seng k'ie lo tch'a so tsi king, T 194, k. 1, p. 120 a-b; Tsa pao tsang king, T 203, k. 2, p. 455 a-b; Kieou tsa p'i yu king, T 206, k. 1, p. 515 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 385-386); Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 903 b-c (tr. BEAL, II, p. 33-34; WATTERS, II, p. 29); King liu yi siang, T 2121, k. 11, p. 60 b-c. — Iconographie : ECKE-DEMIÉVILLE, *Twin Pagodas*, p. 61, et pl. 40, 3.

Dans le Mppś et le Si yu ki, l'oiseau est un faisan (*kapiñjala*); ailleurs, c'est un perroquet (*śuka*). Selon T 203, l'incendie se déclara parce que deux bambous, agités par le vent, s'étaient enflammés par le frottement; le perroquet s'appelait *Houan hi cheou* (76 et 18; 30 et 9; 185) qu'on peut restituer en sanskrit par Nandikaśīrṣa. D'après Hiuan tsang, ce ne fut pas un Śuddhāvāsadeva qui éteignit l'incendie, mais Śakra lui-même; il prit un peu d'eau dans le creux de sa main et la déversa sur le feu; le stūpa commémorant l'exploit de l'oiseau se trouvait aux environs de Kuśinagara, près de l'endroit où le Buddha entra dans le Nirvāṇa.

de mon espèce, mes parents et tous les êtres vivants lui sont tous attachés. J'ai de la force ; pourquoi serais-je assez paresseux (*kusīda*) pour ne point la sauver ? » Le roi des dieux lui demanda : « Jusques à quand poursuivras-tu ton effort ? » Le faisan répondit : « J'irai jusqu'à la mort ». Le roi des dieux reprit : « Qui pourrait savoir avec certitude que telle est bien ton intention ? » Alors le faisan fit le vœu (*praṇidhāna*) suivant : « Si mon cœur est sincère et ma foi véritable, que cet incendie s'éteigne ». Aussitôt, un dieu des demeures pures (*śuddhāvāsadeva*) connut le vœu ardent du Bodhisattva et éteignit le feu. De l'antiquité jusqu'à nos jours, c'est la seule forêt qui reste toujours florissante et qui soit épargnée par les incendies.

***

Tels sont les divers exploits que le Bodhisattva a accomplis dans ses existences antérieures : il fait ce qui est difficile à faire ; il sacrifie sa vie, son royaume, ses richesses, sa femme, ses enfants, ses éléphants et ses chevaux, ses sept perles, sa tête, ses yeux, ses os et sa moelle ; il donne tout avec ardeur et sans regret. On dit que, pour les êtres, le Bodhisattva, en l'espace d'un seul jour, subirait mille morts et mille naissances. Tels sont les exploits qu'il accomplit dans sa vertu de don, de moralité, de patience, d'extase et de sagesse. Tous les *nidāna* rapportés dans les Jātakasūtra relèvent de l'énergie corporelle.

La culture des bons Dharma (*kuśaladharmabhāvanā*), la foi confiante ignorant le doute (*niḥsaṃśayaprasāda*), l'absence de paresse (*akausīdya*), l'insatiabilité dans l'enquête sur la Loi (*dharmaparyeṣaṇāsaṃtuṣṭi*) menée parmi les saints (*ārya*) et jusque chez les profanes (*pṛthagjana*) — insatiabilité comparable à celle de l'océan qui engloutit les fleuves — voilà ce qui caractérise l'énergie mentale du Bodhisattva.

Question. — En ce qui concerne l'insatiabilité (*asaṃtuṣṭi*), la chose n'est pas exacte. Pourquoi ? Quand on a trouvé ce qu'on cherchait, obtenu ce qu'on souhaitait, on doit être satisfait ; mais, quand une affaire ne peut être ni poursuivie ni arrangée, on devrait y renoncer. Pourquoi cette perpétuelle insatisfaction ? Quand un homme creuse un puits à la recherche d'une source et qu'il a travaillé dur, s'il n'y a point d'eau, il doit s'arrêter. Il en va de même dans la

pratique du Chemin : arrivé à un certain point, il ne faut plus le pratiquer. Pourquoi cette perpétuelle insatisfaction?

Réponse. — L'énergie du Bodhisattva ne peut faire l'objet de comparaisons vulgaires (*laukikopamāna*). Si celui qui creuse un puits ne parvient pas à trouver de l'eau, c'est à cause de son peu de forces; et non point parce qu'il n'y a pas d'eau. S'il n'y a pas d'eau en cet endroit, il y en a sûrement ailleurs, et il faut aller où elle se trouve. Le Bodhisattva doit aller à l'état de Buddha, y aller insatiablement, et enseigner sans relâche aux hommes [à y aller]. C'est pourquoi nous parlions d'insatiabilité (*asaṃtuṣṭi*).

En outre, l'énergie et les aspirations (*praṇidhāna*) du Bodhisattva sont vastes : il a juré de sauver tous les êtres. Or les êtres sont en nombre inépuisable [1]. C'est pourquoi son énergie, elle aussi, ne
179 b peut être épuisée. Vous disiez qu'une fois l'affaire arrangée il faut s'arrêter, mais cela n'est pas exact. Si le Bodhisattva est arrivé à l'état de Buddha, les êtres n'y sont point tous arrivés; il ne peut donc s'arrêter. De même que la caractéristique du feu, tant qu'il n'est pas éteint, est de combattre le froid, ainsi l'énergie du Bodhisattva, tant qu'il n'est pas entré dans le Nirvāṇa, ne s'arrête jamais. C'est pourquoi, parmi les dix-huit attributs exclusifs (*āveṇikadharma*), le zèle (*chanda*) et l'énergie (*vīrya*) sont deux choses à exercer sans cesse.

En outre, le Bodhisattva réside dans la vertu de sagesse (*prajñāpāramitā*) par la méthode de non-résidence (*asthānayogena*) [2] : il n'abandonne pas l'énergie. L'énergie du Bodhisattva n'est pas celle du Buddha.

En outre, tant que le Bodhisattva n'a pas obtenu l'état de Bodhisattva, son corps de naissance et de mort (*cyutyupapattikāya, saṃsārakāya*) comble les êtres vivants de choses merveilleuses. En retour, les êtres redoublent de mauvais procédés à son égard : certains êtres répondent aux éloges (*varṇana*) par des médisances (*paiśunyavāda*), aux marques de respect (*satkāra, arcanā*) par du mépris (*avamāna*), aux dispositions amicales (*maitrīcitta*) par la recherche des défauts; ils projettent même de le blesser. Ces êtres, dépourvus de pouvoir (*sthāma*), viennent tourmenter le Bodhisattva. Pour ces êtres, le Bodhisattva forme de vastes souhaits (*praṇidhāna*) :

[1] Selon une théorie ancienne, le nombre des êtres est infini ; cf. Siddhi, Appendice, p. 807-808.

[2] Cette méthode a été définie ci-dessus, p. 656,

« Lorsque j'aurai atteint l'état de Buddha, dit-il, je sauverai ces êtres, mauvais parmi les mauvais ». A l'endroit de ces méchants, son esprit, sans relâche, éprouve des pensées de grande pitié (*mahākaruṇācitta*). Pareil à une mère aimante qui déplore la maladie de son fils, il ne cesse de se chagriner à leur sujet. Telles sont les caractéristiques de l'énergie du Bodhisattva.

En outre, lorsque le Bodhisattva exerce la vertu du don, toutes sortes de quémandeurs arrivent des dix régions pour le solliciter et viennent lui demander des choses qu'ils ne devraient pas demander, des objets auxquels le Bodhisattva est attaché et qu'il lui est dur de donner; ils disent au Bodhisattva : « Donne-moi tes deux yeux; donne-moi ta tête, ton cerveau, tes os, ta moelle, ta femme et tes enfants chéris, tes perles et tes joyaux d'un prix élevé ». Ces choses qu'il est difficile de donner, les quémandeurs les réclament avec insistance; mais l'esprit du Bodhisattva n'en est pas ému; il n'éprouve ni avarice (*mātsarya*) ni colère (*krodha*). Sans aucune hésitation, de tout son esprit (*ekacittena*), il donne [ce qu'on lui demande], pour réaliser l'état de Buddha. Il est pareil au mont Sumeru qui n'est pas ébranlé par le souffle des vents des quatre régions. Telles sont les caractéristiques de la vertu d'énergie.

Enfin, l'énergie du Bodhisattva est vertu d'énergie quand elle exerce les cinq [autres] vertus en toutes circonstances (*sarvatra*).

Question. — Si le Bodhisattva pratique la vertu de moralité (*śīlapāramitā*) et que quelqu'un vienne lui demander son triple vêtement (*tricīvara*) ou son bol aux aumônes (*pātra*), il viole une défense (*śīla*) s'il les donne, car le Buddha a interdit [d'en faire cadeau] [1]. Par contre, s'il les refuse, il manque à la vertu du don (*dānapāramitā*). Comment donc l'énergie pourrait-elle exercer « en toutes circonstances » (*sarvatra*) les cinq vertus?

Réponse. — Le Bodhisattva débutant (*ādikārmikabodh.*) ne peut pas exercer les cinq vertus partout en même temps.

Lorsque le Bodhisattva exerçait la vertu du don, il vit une tigresse affamée, pressée par la faim, sur le point de dévorer ses petits; aussitôt, le Bodhisattva éprouva une pensée de grande pitié (*mahākaruṇācitta*) et lui donna son corps [2]. Le père et la mère du Bodhi-

[1] Le triple vêtement et le bol aux aumônes étaient solennellement remis au bhikṣu lors de la cérémonie d'ordination et faisaient partie intégrante de l'équipement du religieux; Vinaya, I, p. 94.

[2] Vyāghrījātaka ou « don du corps » à la tigresse affamée; voir les références dans Traité, I, p. 143, et ci-dessus, p. 723.

sattva, peinés et affectés par la mort de leur fils, en perdirent la vue, et la tigresse, pour avoir tué le Bodhisattva, dut subir un
179 c châtiment[1]. Cependant le Bodhisattva ne tint compte ni du chagrin de ses parents, ni du châtiment réservé à la tigresse : il voulait seulement accomplir un don et gagner des mérites (*puṇya*).

Le bhikṣu observant les défenses se conforme à ses règles (*niyama*), petites ou grandes, et repousse ceux qui violent le règlement. L'homme qui essuie son refus est chagriné et vexé, mais le bhikṣu veut seulement observer les défenses et n'a cure de son chagrin.

Parfois le Bodhisattva exerce la sagesse ordinaire (*saṃvṛtaprajñā*) et suspend ses dispositions bienveillantes et compatissantes (*maitrīkaruṇācitta*).

[*Le brahmacārin imposteur confondu par le Bodhisattva*].

Ainsi, le bodhisattva Śākyamuni, dans une existence antérieure, était prince héritier d'un grand royaume. Le roi son père possédait comme maître (*guru*) un brahmacārin qui ne mangeait pas les cinq céréales [c'est-à-dire qui s'abstenait de toute nourriture]. Les gens, pleins de respect et de foi, tenaient le fait pour merveilleux (*āścarya*), mais le prince se disait : « Un homme qui possède les quatre membres a absolument besoin des cinq céréales. Si cet homme ne mange pas, c'est sûrement pour séduire l'esprit des hommes, et ce n'est pas sa vraie règle ». Son père et sa mère lui dirent : « Cet homme énergique ne touche pas aux cinq céréales; c'est extraordinaire (*adbhuta*). Pourquoi es-tu si sot de ne point le respecter? » Le prince répondit : « Veuillez prendre garde un peu : cet homme, avant longtemps, se trahira lui-même ».

Alors, le prince chercha l'endroit où le brahmacārin habitait, se rendit dans la forêt et interrogea un bouvier (*gopālaka*) de cette forêt : « Cet homme, que mange-t-il? » Le bouvier répondit : « Cet homme, durant la nuit, mange un peu de beurre et cela lui permet de conserver la vie ».

Ayant appris cela, le prince retourna au palais et voulut amener le brahmacārin à se trahir. Il parfuma un lotus bleu (*nīlotpala*) avec toutes sortes d'herbes médicinales (*nānāvidhauṣadhi*), et le lendemain matin, quand le brahmacārin arriva au palais et se fut assis

[1] Cet épilogue du Vyāghrījataka manque dans les recensions du jātaka, mais c'est un lieu commun que les parents deviennent aveugles à force de pleurer leur fils (cf. CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 91).

à côté du roi, le prince prit le lotus en main et alla l'offrir au brahmacārin : il le salua et lui donna le lotus. Le brahmacārin se dit tout joyeux : « Le roi, la reine, les grands et les petits du dedans et du dehors, tous m'entourent de soins; seul, le prince ne me manifestait ni respect ni confiance; mais, aujourd'hui qu'il m'offre ce beau lotus, c'est très bien ». Il prit donc le lotus et, par respect pour l'endroit d'où il venait, il le porta à son nez et le respira. Les effluves médicinales contenues dans le lotus pénétrèrent dans son ventre; bientôt, à l'intérieur de son ventre, la médecine agit, et le brahmacārin chercha à se retirer. Le prince lui dit : « Brahmacārin, vous ne mangez pas, pourquoi iriez-vous à la selle? » Une nausée s'empara du brahmacārin et, subitement, il vomit à côté du roi. Dans son vomissement, du beurre resté intact le trahit; le roi et la reine comprirent sa supercherie. Le prince dit alors : « C'est homme est un vrai brigand; pour se faire un nom, il a trompé tout le royaume ».

Ainsi donc, quand il exerce la sagesse ordinaire (*saṃvṛtaprajñā*), le Bodhisattva cherche seulement à remplir la sagesse, suspend sa bienveillance et sa pitié (*maitrīkaruṇācitta*) et ne craint pas la colère des hommes.

***

Lorsque, en certaines occasions (*syātkāla*), le Bodhisattva exerce la sagesse supramondaine (*lokottaraprajñā*), il n'a ni désir (*rāga*) ni souci (*abhiniveśa*) d'observer la moralité (*śīla*) ou de pratiquer le don (*dāna*). Pourquoi? Parce que le donateur (*dāyaka*), le bénéficiaire (*pratigrāhaka*) et la chose donnée (*deya*) n'existent point; parce que le péché (*āpatti*) et le mérite (*anāpatti*), la colère (*krodha*) et la douceur (*akrodha*), l'énergie (*vīrya*) et la paresse (*kausīdya*), la fixation de la pensée (*cittasaṃgrahaṇa*) et la distraction (*cittavikṣepa*) n'existent pas (*nopalabhyante*).

En outre, lorsque le Bodhisattva pratique la vertu d'énergie, il se met en face des Dharma non-nés (*anutpanna*) et non-détruits (*aniruddha*), non-éternels (*anitya*) et non-transitoires (*ananitya*), non-douloureux (*aduḥkha*) et non-heureux (*asukha*), non-vides (*aśūnya*) et non-réels (*asatya*), non-Ātman et non-Anātman, non-uniques (*aneka*) et non-différents (*ananya*), non-existants (*asat*) 180 a
et non-inexistants (*anasat*). Il sait parfaitement que tous ces

Dharma [proviennent] du complexe des causes et conditions (*hetupratyayasāmagrī*), qu'ils ne sont que noms et conventions (*nāmasaṃketa*) et ne possèdent aucun caractère réel (*satyalakṣaṇa*). Le Bodhisattva, qui a fait cet examen, sait que tous les conditionnés (*saṃskṛta*) sont trompeurs (*mṛṣā*), et son esprit s'arrête sur l'Inconditionné (*asaṃskṛta*) ; il voudrait détruire (*nirudh-*) sa pensée et tient uniquement le Nirvāṇa pour la [vraie] Sécurité (*yogakṣema*). Mais alors, il se souvient de son vœu originel (*mūlapraṇidhāna*) et, par pitié (*karuṇā*) pour les êtres, il retourne à la pratique des Dharma de Bodhisattva et il accumule toutes les qualités (*guṇa*). Il se dit : « Bien que je sache que tous les Dharma sont trompeurs, les êtres ignorent cette chose et subissent toutes les douleurs dans les cinq destinées; je pratiquerai donc parfaitement les six vertus (*pāramitā*) ». En récompense, le Bodhisattva obtient les supersavoirs (*abhijñā*) ; il obtient aussi les trente-deux marques (*lakṣaṇa*) et les quatre-vingts sous-marques (*anuvyañjana*) du Chemin bouddhique, l'omniscience (*sarvajñāna*), la grande bienveillance (*mahāmaitrī*), la grande compassion (*mahākaruṇā*), les [quatre] savoirs non-empêchés (*pratisaṃvid*), les [huit] libérations (*vimokṣa*), les dix forces (*bala*), les quatre assurances (*vaiśāradya*), les dix-huit attributs exclusifs (*āveṇikadharma*), la triple science (*trividyā*) et les innombrables attributs des Buddha. Dès qu'il a obtenu ces attributs, tous les êtres trouvent la pureté de la foi (*śraddhāviśuddhi*) ; ils peuvent prendre goût aux pratiques, se complaire dans la Loi du Buddha et accomplir leur tâche. Tout cela est dû à la vertu d'énergie et constitue la vertu d'énergie.

Le Buddha a dit : « L'énergie du Bodhisattva ne considère ni le corps (*kāya*) ni la pensée (*citta*), ni ce qui est fait par le corps ni ce qui est médité par la pensée. [Pour lui] le corps et la pensée sont identiques (*eka*), égaux (*sama*) et sans différence (*nirvikalpa*). L'état de Buddha recherché par lui, il l'emploie à sauver les êtres. Il ne considère pas les êtres comme étant « cette rive-ci » (*apara*) ni l'état de Buddha comme étant « l'autre rive » (*pāra*). Il rejette tout ce qui est opéré par le corps et la pensée; il le considère comme une fiction du rêve (*svapna*), comme inopéré. Cela est appelé Nirvāṇa, et toutes ces formes d'énergie sont nommées vertus. Pourquoi? Parce qu'il sait que toutes les énergies sont fausses. Il tient tous les Dharma opérés pour trompeurs et irréels, semblables au rêve (*svapna*) ou à la magie (*māyā*). L'égalité de tous les Dharma

(*sarvadharmasamatā*), c'est la réalité; or, dans des Dharma égalisés, il n'y a rien à rechercher; c'est pourquoi il sait que toutes les énergies sont fausses. Mais, bien qu'il sache que toutes les énergies sont fausses, il les maintient sans jamais reculer, et c'est là la vraie énergie du Bodhisattva ».

Le Buddha a dit : « Durant d'innombrables Kalpa, j'ai donné aux êtres ma tête, mes yeux, ma moelle et mon cerveau pour combler leurs désirs. Lorsque j'observais la moralité (*śīla*), la patience (*kṣānti*) et l'extase (*dhyāna*), je résidais dans les montagnes et les forêts, et mon corps se desséchait; tantôt j'observais le jeûne (*upavāsa*) et la diète (*mitabhojana*) ; tantôt je rompais avec les saveurs du plaisir; tantôt je supportais le tourment des malédictions, du déshonneur, du couteau et du bâton : c'est pourquoi mon corps dépérissait. Toujours en extase, exposé au soleil et à la rosée, j'ai péniblement cherché la sagesse (*prajñā*) ; j'ai récité [les sūtra], médité, interrogé et discouru; j'ai, par mon savoir, réparti tous les Dharma en bons ou mauvais, grossiers (*sthūla*) ou subtils (*sūkṣma*), faux ou vrais, fréquents ou rares; j'ai rendu hommage (*pūjā*) à d'innombrables Buddha. Avec zèle et énergie, j'ai recherché ces qualités (*guṇa*) ; je voulais parfaire (*paripūraṇa*) les cinq vertus. **180 b**
Mais, à ce moment-là, je n'ai rien obtenu, et je n'ai pas acquis les vertus de don, de moralité, de patience, d'énergie, d'extase et de sagesse. Je rencontrai alors le buddha *Jan teng* (Dīpaṃkara) ; je lançai sur lui cinq lotus et j'étendis ma chevelure sur la boue [pour lui faire un tapis] [1]; j'obtins alors la patience relative aux Dharma exempts de naissance (*anutpattikadharmakṣānti*) et, aussitôt, les six vertus furent parfaites (*paripūrṇa*) en moi; monté dans les airs, je célébrai, en stances, le buddha Dīpaṃkara [2]. Je vis les innombrables Buddha des dix régions et j'obtins alors la collection des énergies véritables; les énergies étant égales, j'ai trouvé l'égalité de pensée (*cittasamatā*) et, à cause de cette égalité de pensée, j'ai trouvé l'égalité de tous les Dharma (*sarvadharmasamatā*) ».

Ces diverses causes et caractéristiques constituent la vertu d'énergie.

1 Sur l'offrande à Dīpaṃkara, voir plus haut, Traité, I, p. 248, 410 n.,

2 Sur ce phénomène de lévitation, voir Traité, I, p. 284, n. 2.

CHAPITRE XXVIII

LA VERTU D'EXTASE

Sūtra : Il faut remplir la vertu d'extase en se basant sur l'inexistence de la distraction et de la délectation (*dhyānapāramitā paripūrayitavyā avikṣepaṇatām anāsvādanatām upādāya*).

I. NÉCESSITÉ DE L'EXTASE.

Śāstra : Question. — Pour le Bodhisattva, la règle est de sauver tous les êtres; pourquoi se tient-il à l'écart dans les bois et les marais, la solitude et les montagnes, préoccupé seulement de sa propre personne et abandonnant les êtres?

Réponse. — Bien que le Bodhisattva, corporellement, se tienne à l'écart des êtres, sa pensée ne les abandonne jamais. Dans la solitude (*śāntavihāra*), il cherche la concentration (*samādhi*) et conquiert la véritable sagesse (*bhūtaprajñā*) pour sauver tous les êtres. Quant on prend un médicament (*bhaiṣajya*) pour raison de santé, on interrompt temporairement ses affaires familiales; puis, quand les forces se sont affermies, on reprend ses affaires comme auparavant. Le repos que prend le Bodhisattva est de cette nature-là. Par la force de l'extase (*dhyāna*), il avale le médicament de la sagesse (*prajñā*) ; quand il a obtenu la force des supersavoirs (*abhijñābala*), il retourne chez les êtres, et devient, parmi eux, père, mère, épouse ou fils, maître, serviteur ou chef d'école, dieu, homme ou même animal; et il les guide par toutes sortes d'enseignements (*deśanā*) et de moyens salvifiques (*upāya*).

En outre, le Bodhisattva exerce le don (*dāna*), la moralité (*śīla*) et la patience (*kṣānti*), trois choses qui sont nommées : Portes du mérite (*puṇyadvāra*). Durant d'innombrables générations, il se fait [Bhramā]devarāja, Śakradevendra, roi cakravartin, roi du Jambudvīpa, et donne sans cesse aux êtres des vêtements faits des sept joyaux (*saptaratnamaya vastra*). Dans l'existence présente et dans

les existences futures, il jouit en abondance des cinq objets du désir (*pañcabhiḥ kāmaguṇaiḥ samarpito bhavati*). Il est dit dans le sūtra : « Le roi cakravartin, qui a enseigné aux peuples les 180 c
dix [actes] bons, renaît plus tard dans le ciel »[1]. D'existence en existence, il fait le bien (*hita*) des êtres et les conduit au bonheur (*sukha*). Mais ce bonheur est transitoire (*anitya*) ; dans la suite, on subit encore la douleur (*duḥkha*). Aussi le Bodhisattva produit-il une pensée de grande pitié (*mahākaruṇācittam utpādayati*), il veut faire le bien des êtres en leur assurant le Nirvāṇa d'éternel bonheur (*nityasukhanirvāṇa*). Ce Nirvāṇa d'éternel bonheur provient de la vraie sagesse (*bhūtaprajñā*), et la vraie sagesse provient de la fixation de la pensée (*cittaikāgrya*) et de l'extase (*dhyāna*). Allumez une lampe (*dīpa*) : si brillante qu'elle soit, vous ne pouvez vous en servir si vous la placez en plein vent; mettez-la à l'abri, elle vous sera très utile. Il en va de même pour la sagesse dans une pensée distraite (*vikṣiptacitta*) : si l'abri de l'extase lui fait défaut, la sagesse pourra exister, mais son utilité sera des plus restreinte. Il faut posséder l'extase pour que la vraie sagesse se produise. C'est pourquoi le Bodhisattva, tout en se séparant des êtres et en se retirant dans la solitude (*śāntavihāra*), cherche à obtenir l'extase. C'est parce que l'extase est pure que la sagesse est pure, elle aussi. Quand l'huile (*taila*) et la mèche (*varti*) sont pures, la lumière de la lampe est pure également. C'est pourquoi ceux qui veulent obtenir la pure sagesse pratiquent l'extase.

En outre, lorsqu'on poursuit des entreprises humaines (*laukikārtha*), mais qu'on n'y applique pas tout son esprit, l'affaire ne réussit pas; comment alors [arriverait-on] à la sagesse bouddhique très profonde (*gambhīra*) si on négligeait l'extase? L'extase, c'est la concentration des pensées distraites (*vikṣiptacittasaṃgrahaṇa*). Les distractions (*vikṣiptacitta*) tourbillonnent plus légèrement que les poils de l'oie sauvage (*sārasaloman*) ; si leur envolée n'est pas freinée, leur vitesse dépasse l'ouragan; elles sont plus difficiles à contenir

1 Cf. *Rājasuttanta* (Saṃyutta, V, p. 342; Tsa a han, T 99, nº 835, k. 30, p. 214 a) : *Rājā cakkavatti catunnaṃ dīpānaṃ issariyādhipaccaṃ rajjaṃ kāretvā kāyassa bhedā parammaraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjati devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sahavyataṃ* : « Un roi cakravartin qui a exercé son pouvoir souverain et sa royauté sur les quatre continents, à la dissolution de son corps après la mort, renaît dans une bonne destinée, dans le monde des cieux, en compagnie des dieux Trāyastriṃśa ».

qu'un singe (*markaṭa*) ; elles apparaissent et disparaissent plus [rapidement] que l'éclair (*vidyut*). Si la caractéristique de la pensée est à ce point incompressible, ceux qui veulent la gouverner n'y parviendront pas sans l'extase. Des stances disent :

L'extase est le trésor (*kośa*) où l'on garde la sagesse,
C'est le champ de mérite (*puṇyakṣetra*) des qualités [(*guṇa*).
L'extase est une eau pure (*viśuddhajala*)
Qui peut laver les poussières du désir (*rāgarajas*).

L'extase est une armure de diamant (*vajravarman*),
Qui arrête les flèches des passions (*kleśeṣu*).
Même si on n'a pas obtenu le Nirupadhiśeṣanirvāṇa,
On l'a déjà obtenu en partie.

Quand on possède la concentration du diamant (*vajrasamādhi*) [1],
On brise la montagne des entraves (*saṃyojanagiri*),
On obtient la force des six supersavoirs (*abhijñā*),
On peut sauver d'innombrables hommes.

Une grande pluie peut percer
Le tourbillon de poussière qui cache le soleil;
[De même], l'extase peut dissiper
Le vent du Vitarka-Vicāra qui distrait la pensée.

Enfin, l'extase est difficile à obtenir (*durlabha*) ; c'est par une attention soutenue (*ekacitta*) et un effort spécial, sans relâchement, que l'ascète parviendra à l'acquérir. Si les dieux et les ermites (*ṛṣi*) ne parviennent pas à l'obtenir, que dire alors des profanes (*pṛthagjana*) à la pensée paresseuse (*kusīdacitta*) ?

[*Le second assaut des filles de Māra*] [2]. — Lorsque le Buddha était assis en extase sous l'arbre nyagrodha, les trois filles de Māra l'interrogèrent par ces stances :

1 Cette concentration se produit lorsque l'ascète abandonne la neuvième et dernière catégorie des passions qui l'attachent à la sphère la plus haute de l'existence : la quatrième *ārūpyasamāpatti*, encore appelée *bhavāgra*.

2 Voir les références ci-dessus, p. 880, n. 1.

Seul, assis sous un arbre, 181 a
Les six organes toujours en repos,
Aurais-tu perdu un trésor ?
N'éprouves-tu pas le poison du chagrin et de la douleur ?

Ton visage n'a pas son pareil au monde,
Tu demeures assis, les yeux fermés.
Notre esprit éprouve de l'inquiétude :
Que cherches-tu en cet endroit ?

Alors le Bhagavat répondit par ces stances :

J'ai trouvé la saveur du Nirvāṇa,
Je n'aime point demeurer parmi les affections,
J'ai chassé les ennemis internes et externes,
Votre père aussi, je l'ai mis en fuite.

J'ai trouvé la saveur de l'Immortel (*amṛtarasa*),
Je suis assis en paix en cette forêt.
Les êtres sont en proie aux affections,
Pour eux j'éprouve de la pitié.

Alors les trois filles éprouvèrent de la honte et se dirent en elles-mêmes : « Cet homme a renoncé aux plaisirs (*vītarāga*) ; il est inébranlable ». Aussitôt, elles disparurent et ne furent plus visibles.

II. MOYENS D'ACQUÉRIR L'EXTASE [1].

Question. — Par quels moyens (*upāya*) acquiert-on la vertu d'extase (*dhyānapāramitā*) ?

Réponse. — En éliminant cinq objets [à savoir, les cinq désirs sensuels], en écartant cinq choses [à savoir, les cinq obstacles] et en exerçant cinq pratiques.

A. Premier moyen : éliminer les désirs sensuels [2].

Comment éliminer les cinq objets ? Il faut condamner les cinq objets du désir (*pañcakāmaguṇanigarhaṇa*) en disant : Hélas ! Les

1 Cette section sera reprise presque textuellement par Tche yi (538-597), le fondateur de la secte T'ien t'ai, dans son Sieou si tche kouan tso tch'an fa yao, T 1915, k. 1, p. 463 b-465 b (tr. BEAL, *Catena*, p. 258-267).

2 Ce paragraphe n'est que l'élaboration de données canoniques. Pour le bouddhisme ancien, l'ascète qui tend véritablement vers la perfection doit bannir de son esprit tout attachement aux cinq objets du désir. Le passage

êtres sont toujours tourmentés par les cinq objets du désir, et cependant ils les recherchent sans fin. Les cinq objets du désir, une fois obtenus, se développent et progressent comme la fièvre ou la gale. Les cinq objets du désir sont sans utilité comme l'os que ronge le chien; ils fomentent la querelle (*vivāda*) comme la viande que se disputent les oiseaux; il brûlent l'homme comme la torche qu'on tient contre le vent; ils nuisent à l'homme comme de marcher sur un serpent venimeux; ils sont vains (*abhūta*) comme un gain fait en rêve; ils sont brefs comme un emprunt à court terme [1]. Les hommes affolés s'attachent aux cinq objets du désir et parviendront à la mort sans s'en débarrasser; à cause d'eux, dans l'existence future, ils subiront d'immenses douleurs. Un fou, qui convoitait un beau fruit, grimpa sur un arbre, mangea le fruit et refusa de descendre; on abattit l'arbre et, quand celui-ci tomba, le fou eut la tête brisée et mourut de douleur. [Le même sort est réservé à celui qui convoite les objets du désir]. — D'ailleurs, ces cinq objets du désir ne durent qu'un instant : quand le plaisir [qu'ils procurent] a disparu, ce sont de grandes douleurs. Ces objets sont comparables à un couteau enduit de miel (*madhvāliptaśastra*) : ceux qui le lèchent convoitent la douceur [du miel] et ignorent que le couteau leur blessera la langue. Les cinq objets du désir rapprochent [l'homme] de l'animal; le sage, qui les connaît, peut s'en écarter. En voici un exemple :

[*L'Upāsaka provoqué par une divinité féminine*] [2]. — Un upāsaka, à la tête d'une troupe de commerçants, gagnait sa vie par des

«*Panc' ime bhikkhave kāmaguṇā...*» qui définit l'attrait (*assāda*) des désirs, leurs désavantages (*ādīnava*) et le moyen d'y échapper, se rencontre à plusieurs endroits du canon : cf. Majjhima, I, p. 85-87, 92, 454; II, p. 42; III, p. 114; Aṅguttara, III, p. 411; IV, p. 415, 430, 449, 458; Tchong a han, T 26, k. 25, p 584 c; Tseng yi a han, T 125, k. 12, p. 604 c.

[1] Devant le bhikṣu Ariṭṭha le Buddha a comparé les désirs à un squelette (*aṭṭhikaṅkala*), un morceau de viande avariée (*maṃsapesi*), une flambée d'herbes (*tiṇ' ukkā*), un fossé de charbons ardents (*aṅgārakāsu*), un rêve (*supina*), une mendicité (*yācita*), un fruit d'arbre vénéneux (*rukkhaphala*), un abattoir (*asisūna*), un pieu pointu (*sattisūla*), une tête de serpent (*sappasira*) : cf. Vinaya, II, p. 25; Majjhima, I, p. 130; Aṅguttara, III, p. 97. — Les sources chinoises signalent également cet entretien avec Ariṭṭha : Tchong a han, T 26, k. 54, p. 763 c; Wou fen liu, T 1421, k. 8, p. 56 c; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 17, p. 367 a; Sseu fen liu, T 1428, k. 17, p. 682 a; Che song liu, T 1435, k. 15, k. 106 a; Ken pen chouo... p'i nai ye, T 1442, k. 39, p. 840 b.

[2] Récit reproduit dans le King liu yi siang, T 2121, k. 37, p. 200 b.

expéditions lointaines. Une fois qu'il voyageait la nuit, par le froid et la neige, il perdit ses compagnons et s'arrêta dans une grotte de pierre. A ce moment, la divinité de la montagne (*giridevatā*) se transforma en femme et, s'approchant pour le tenter, lui dit cette stance :

> La neige blanche recouvre le sol de la montagne,
> Tous les animaux se sont retirés,
> Moi seule suis sans refuge,
> Je voudrais seulement gagner ta sympathie.

L'upāsaka se couvrit les oreilles des deux mains et répondit par **181 b**
ces stances :

> Femme impudente et mauvaise,
> Qui profères ces paroles impures!
> Que l'eau t'emporte ou que le feu te brûle !
> Je ne veux point entendre ta voix.
>
> J'ai une épouse, mais je ne la désire point,
> Comment donc commettrais-je la luxure [avec toi] ?
> Les plaisirs des sens sont peu profonds,
> Mais la douleur et le tourment [qu'ils procurent]
> sont très profonds.
>
> Quant on jouit des plaisirs, on n'est pas rassasié;
> Quand on en est privé, on éprouve une grande douleur;
> Quand on ne les possède point, on veut les posséder;
> Quand on les possède, on en est tourmenté.
>
> Les joies du plaisir sont rares
> Le chagrin et la douleur qu'il distille sont abondants.
> A cause de lui les hommes perdent la vie,
> Pareils aux papillons qui se ruent sur la lampe.

Ayant entendu ces stances, la divinité de la montagne releva cet homme et le ramena auprès de ses compagnons.

Celui-là est sage, qui condamne les désirs et ne veut point s'attacher aux cinq objets du désir : couleurs (*rūpa*), sons (*śabda*), parfums (*gandha*), saveurs (*rasa*) et touchers (*spraṣṭavya*) agréables. C'est en recherchant l'extase (*dhyāna*) qu'il faut rejeter tout cela.

1. *Rejeter les couleurs.*

Comment rejeter les couleurs [prises ici dans le sens de beauté féminine] ? En considérant les ravages (*upaghāta*) exercés par les couleurs. Lorsqu'un homme s'attache (*abhiniviśate*) aux couleurs, le feu des entraves (*saṃyojana*) le brûle entièrement et consume son corps, pareil au feu qui consume l'or et l'argent. Du bouillon en ébullition, du miel chaud ont une couleur et une saveur, mais ils brûlent le corps et emportent la bouche : il faut se hâter de les rejeter : il en va de même pour l'attachement aux belles couleurs et aux saveurs exquises.

En outre, le fait d'aimer ou de détester dépend de l'homme; la couleur en elle-même est indéterminée (*aniyata*). Comment le sait-on ? Quand on voit de loin un homme qu'on aime bien, on éprouve des sentiments de joie et d'affection; quand on voit de loin un ennemi ou un adversaire, on éprouve des sentiments de colère et d'hostilité; quand on voit un homme qui vous est indifférent, on n'a ni colère ni joie. Si on veut expulser cette joie ou cette colère, il faut rejeter les mauvais sentiments et les couleurs, les abandonner ensemble, au même moment. Lorsque de l'or en fusion brûle votre corps, et que vous voulez vous en débarrasser, il n'est pas possible de vouloir seulement éviter le feu tout en conservant l'or; il faut écarter à la fois l'or et le feu.

[*Bimbasāra chez Āmrapālī*] [1]. — Ainsi le roi *P'in p'o so lo* (Bimbasāra), pour la beauté [d'une femme], pénétra en personne

[1] *A fan p'o lo* est une transcription, rare et défectueuse, pour Āmrapālī; voir Fan fan yu, T 2130, k. 5, p. 1017 c. Āmrapālī (en pâli, Ambapālī) est cette riche courtisane de Vaiśālī qui, peu de temps avant la mort du Buddha, alla le visiter en grande pompe, lui ménagea une réception princière et fit don à la Communauté de l'Ambapālivana; cet événement est rapporté dans les *Sūtra* (Dīgha, II, p. 95-98; Tch'ang a han, T 1, k. 2, p. 13 b-14 c; T 5, k. 1, p. 163 b-164 b; T 6, k. 1, p. 178 c-179 b), les *Vinaya* (Vin. pâli, I, p. 231-233; Wou fen liu, T 1421, k. 20, p. 135 b-136 a; Sseu fen liu, T 1428, k. 40, p. 856 a; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 36, p. 385 c-387 c), et ailleurs encore (p. ex. Tchong pen k'i king, T 196, k. 2, p. 161 b). — Āmrapālī naquit miraculeusement dans la fleur d'un manguier magique appartenant à un brâhmane de Vaiśālī. Le brâhmane adopta Āmrapālī et en fit une courtisane. Sept rois se disputèrent les faveurs de la jeune femme; Bimbasāra, roi du Magadha, bien qu'il fût en guerre avec les Licchavi de Vaiśālī, s'introduisit subrepticement dans la ville, pénétra dans la tour où Āmrapālī était enfermée et s'amusa avec elle durant une semaine. Āmrapālī lui donna un fils qui

dans un royaume ennemi et demeura seul dans la chambre de la courtisane (*veśyā*) *A fan p'o lo* (Āmrapālī).

devint plus tard le célèbre médecin Jīvaka : cf. Nai niu k'i yu yin yuan king, T 553, p. 896-902 (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 325-361); Nai niu k'i p'o king, T 554, p. 902-906; Wen che si yu tchong seng king, T 701, p. 802 c-803 c. Selon le Vin. des Mūlasarvāstivādin, le fils de Bimbasāra et d'Āmrapālī s'appelait Abhaya (*Gilgit Manuscripts*, III, 2, p. 22), tandis que Jīvaka était le fils de Bimbasāra et de la femme d'un marchand dont le nom n'est pas donné (ibid., p. 23-25). Dans les sources pâlies, Vimala-Koṇḍañña est donné comme fils de Bimbasāra et d'Āmrapālī (Theragāthā Comm., I, p. 146); Jīvaka aurait eu pour père Abhaya-Rājakumāra — un des fils de Bimbasāra — et, pour mère, une courtisane de Rājagṛha, nommée Sālavatī (Manoratha, I, p. 399).

La rencontre entre Bimbasāra et Āmrapālī, à laquelle le Mppś fait allusion ici, est racontée au long dans T 553 et 554 (l. c.) : Le roi entre dans le jardin par un aqueduc, monte dans la tour, séduit Āmrapālī et, avant de la quitter, lui remet son anneau, en lui déclarant que, si elle a une fille, elle peut la garder; mais que, si elle a un fils, elle doit le lui apporter avec l'anneau d'or en signe de reconnaissance.

Un récit détaillé de la rencontre se trouve également dans le *Cīvaravastu* du Vin. des Mūlasarv. (cf. Dulva dans ROCKHILL, *Life*, p. 64, et SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*, p. 88-89). Le texte original, retrouvé à Gilgit, vient d'être publié dans les *Gilgit Manuscripts*, III, 2, p. 19-21 :

Yāvad apareṇa samayena rājā māgadhaḥ Śreṇyo Bimbisāra upari prāsādatalagato 'mātyagaṇaparivṛtaḥ satkathayā tiṣṭhati. bhavantaḥ kena kīdṛśī veśyā dṛṣṭā. Gopaḥ kathayati. deva tiṣṭhantu tāvad anyāḥ. Vaiśālyām Āmrapālī nāma veśyā atīva rūpayauvanasampannā catuḥṣaṣṭikalābhijñā devasyaivopabhogyā. sa kathayati. Gopa, yady evaṃ gacchāmo Vaiśālīṃ tayā sārdhaṃ paricārayāmaḥ. sa kathayati. devasya Vaiśālakā Licchavayo dīrgharātraṃ bādhakāḥ pratyarthinaḥ pratyamitrāḥ. mā te anarthaṃ kariṣyanti. rājā kathayati. bhavati khalu puruṣāṇāṃ puruṣasāhasam. gacchāmaḥ. sa kathayati. yadi devasyāvaśyanirbandho gacchāmaḥ. sa ratham abhiruhya Gopena sārdhaṃ Vaiśālīṃ saṃprasthito 'nupūrveṇa Vaiśālīṃ gataḥ. Gopa udyāne sthitaḥ. rājā Āmrapālyā gṛhaṃ praviṣṭaḥ. yāvad ghaṇṭā raṭituṃ ārabdhā. Vaiśālakāḥ kṣubdhāḥ. bhavantaḥ ko 'py asmākam amitrakaḥ praviṣṭaḥ. ghaṇṭā raṭatīti. uccaśabdo mahāśabdo jātaḥ. rājā Bimbisāra Āmrapālīṃ pṛcchati. bhadre kim etat. deva gṛhavicayaḥ kriyate. kasyārthāya. devasya pratipattavyam. kiṃ niṣpalāye. deva mā kāhalo bhava, saptame divase mama gṛhavicaya āpadyate. saptāhaṃ tāvat krīḍa ramasva paricāraya saptāhasyātyayāt kālajñā bhaviṣyāmīti. sa tayā sārdhaṃ krīḍati ramate paricārayati yāvad Āmrapālī āpannasattvā saṃvṛttā. tadā Bimbisārāya niveditam. deva āpannasattvāsmi saṃvṛtteti. tena tasyā virālī aṅgulimudrā ca dattā. uktā ca. yadi dārikā bhavati tavaiva. atha dārakaḥ. etāṃ viralīṃ prāvṛtya aṅgulimudrāṃ ca grīvāyāṃ baddhvā matsakāśaṃ preṣayasi. sa ca nirgatya Gopena sārdhaṃ ratham abhiruhya saṃprasthitaḥ. ghaṇṭā tūṣṇīm avasthitā. te kathayanti. bhavanto 'mitrako nirgataḥ samanveṣayāma iti. pañca Licchaviśatāni baddhagodhāṅgulitrāṇāni rājño Bimbisārasya pṛṣṭhataḥ

samanubaddhāni. Gopena dṛṣṭāni. sa kathayati. deva Vaiśālikā Licchavaya āgatāḥ. kim ebhiḥ sārdhaṃ devo yudhyate. āhosvit rathaṃ vāhayasīti. sa kathayati. ahaṃ śrāntako rathaṃ vāhayāmi. tvam eva ebhiḥ sārdhaṃ yudhyasveti. sa taiḥ sārdhaṃ yoddhum ārabdhaḥ. Vaiśālakaiḥ pratyabhijñātaḥ te kathayanti. bhavantaḥ sa evāyaṃ puruṣarākṣaso nivartāmaha iti. te pratinivṛttā Vaiśālīṃ gatāḥ saṃnipatya punaḥ kriyākāraṃ kṛtāḥ. bhavanta etad api vairam asmābhir Bimbisāraputrāṇāṃ niryātayitavyam iti.

Un autre jour, le roi du Magadha, Śreṇya Bimbisāra, monté sur la terrasse de son palais, et entouré de la troupe de ses ministres, se livrait à la conversation, « Messieurs, demanda-t-il, avez-vous vu quelque belle courtisane ? » [Le ministre] Gopa répondit : « Majesté, laissons de côté les autres! il y a à Vaiśālī une courtisane nommée Āmrapālī, excellemment douée de beauté et de jeunesse, versée dans les soixante-quatre arts, digne d'être aimée par votre Majesté seulement ». Bimbisāra dit : « Gopa, s'il en est ainsi, allons à Vaiśālī et faisons-lui la cour ». Gopa répondit : « Les Licchavi de Vaiśālī, depuis longtemps, sont les oppresseurs, les adversaires et les ennemis de votre Majesté. Pourvu qu'ils ne vous fassent point de mal! » Le roi reprit : « Aux hommes conviennent des exploits d'hommes. Allons! » Gopa répondit : « Si c'est là la volonté inébranlable de votre Majesté, allons-y ». Le roi monta sur un char, partit pour Vaiśālī avec Gopa et arriva à cette ville en temps voulu. Gopa resta dans le parc et le roi pénétra dans la maison d'Āmrapālī. A ce moment, une cloche se mit à sonner; les habitants de Vaiśālī s'émurent : « Messieurs, dirent-ils, quelque ennemi est entré chez nous car la cloche sonne ». Des exclamations et des clameurs s'élevèrent; [en les entendant], le roi Bimbisāra questionna Āmrapālī : « Ma chère, qu'est-ce que cela ? » — « Majesté, dit-elle, on procède à une perquisition dans les maisons ». — « Pourquoi donc ? » — « A cause de votre Majesté ». — « Eh quoi! dois-je fuir ? » demanda le roi. — « Que votre Majesté ne se trouble point, reprit Āmrapālī; c'est seulement dans sept jours que la perquisition aura lieu dans ma maison. Durant ces sept jours, amusez-vous donc, faites l'amour et faites la cour; au bout des sept jours, je saurai que le moment est venu [de vous congédier] ». Le roi s'amusa donc avec elle, lui fit l'amour et lui fit la cour, si bien que Āmrapālī devint enceinte. Alors elle annonça à Bimbisāra : « Majesté, me voici enceinte! » Bimbisāra lui donna une robe et un anneau marqué de son sceau, et il lui dit : « Si c'est une fille, elle appartiendra à toi seule; si c'est un garçon, tu le revêtiras de cette robe, tu lui lieras cet anneau au cou et tu me l'enverras ». Le roi sortit, monta sur le char avec Gopa et s'en alla. Aussitôt, la cloche se tut; les habitants de Vaiśālī dirent : « Messieurs! l'ennemi est sorti; poursuivons-le! » Cinq cents Licchavi, armés d'une courroie protégeant le bras gauche (*godhā*) et de protège-doigts (*aṅgulitrāṇa*), se mirent à la poursuite du roi Bimbisāra. Gopa les vit et dit : « Majesté, les Licchavi de Vaiśālī arrivent! Votre Majesté combattra-t-elle avec eux, ou mènerez-vous le char ? » Le roi répondit : « Je suis un peu fatigué, je mènerai le char; toi, combats avec eux ». Gopa engagea le combat avec eux. Les habitants de Vaiśālī le reconnurent et dirent : « Messieurs, celui-ci est un homme-démon, allons-nous en! » Ils firent demi-tour, rentrèrent à Vaiśālī et, s'étant réunis, ils prirent encore la décision suivante : « Messieurs! nous devons encore tirer cette vengeance sur les fils de Bimbisāra ».

[*Udayana et les cinq cents ṛṣi*] [1]. — Le roi *Yeou t'ien* (Udayana), par attachement pour la beauté féminine (*rūpasaṅga*), coupa les mains et les pieds de cinq cents Ṛṣi.

C'est pour toutes ces raisons que l'on condamne le désir des couleurs (*rūpakāmaguṇa*).

1 Épisode emprunté à la Vibhāṣā (cf. P'i p'o cha, T 1545, k. 61, p. 314 b-c; A p'i t'an p'i p'o cha, T 1546, k. 32, p. 237 b) et repris dans le King liu yi siang, T 2121, k. 39, p. 208 b-c : Autrefois, il y eut un roi nommé *Wou t'o yen na* (Udayana) qui, à la tête de sa maison, se rendit sur la montagne *Chouei tsi* [85; 157 et 6 « Traces de l'eau », transcrit, dans T 1546, p. 237 b 1 : *Yu tou po t'o* (75 et 22; 80 et 4; 85 et 5, 170 et 5), probablement Udrakapada, correspondant à l'*Udakavana* des sources pâlies : cf. Suttanipāta Comm. II, p. 514-515; Sāratthа, II, p. 393]. Il écarta les hommes et, ne gardant que les femmes, se livra avec elles aux cinq plaisirs : il prit ses ébats à volonté; la musique était belle et l'atmosphère parfumée. Le roi ordonna aux femmes de danser nues. A ce moment, cinq cents ṛṣi, qui avaient renoncé aux plaisirs (*vītarāga*), chevauchant leur *abhijñā* de pouvoir miraculeux (*ṛddhi*), vinrent à passer au-dessus de cette scène. Certains virent la beauté des femmes, d'autres entendirent les sons merveilleux, d'autres enfin respirèrent les parfums délicieux: tous perdirent leur pouvoir miraculeux et s'abattirent sur la montagne, incapables de voler encore, tels des oiseaux aux ailes coupées. Le roi les vit et leur demanda qui ils étaient. Ils répondirent : « Nous sommes des ṛṣi ». Le roi leur demanda : « Avez-vous obtenu le recueillement de base (*maulasamāpatti*) nommé Lieu de la Non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*) ? » Les ṛṣi répondirent qu'ils ne l'avaient point obtenu. De fil en aiguille, le roi leur demanda s'ils avaient obtenu la première extase (*dhyāna*), et les ṛṣi répondirent : « Nous l'avions obtenue autrefois, mais maintenant nous l'avons perdue ». Le roi s'irrita et leur dit : « Hommes qui n'avez point renoncé au désir, pourquoi regardez-vous les femmes de mon palais ? C'est très inconvenant! » Aussitôt, il tira son épée et coupa les mains et les pieds de ces cinq cents ṛṣi.

Udayana (en pâli Udena), roi de Kauśambī, fut sur le point de renouveler cet acte de cruauté en d'autres circonstances encore : Il découvrit un jour que les dames de son palais avaient donné à Ānanda cinq cents robes coûteuses; heureusement, Ānanda put lui expliquer que les dons faits à la communauté n'étaient jamais perdus, et le roi, satisfait de cette explication, donna à son tour cinq cents habits : cf. Vinaya pâli, II, p. 291 (tr. RH. D.-OLDENBERG, III, p. 382-384), Dhammapadaṭṭha, I, p. 218-220 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 287-288). — Un autre jour qu'il se promenait dans son parc *Udakavana* (comparer, au début de la présente note, la montagne *Udakapada*, mentionnée dans la Vibhāṣā), Udayana s'aperçut que ses femmes avaient fait don de leurs robes au bhikṣu Piṇḍola Bhāradvāja. Il questionna le religieux sur le bien fondé de ce don, mais l'ascète garda le silence. Udayana, irrité, essaya de le faire dévorer par des fourmis rouges, mais Piṇḍola s'évanouit dans les airs : cf. Suttanipāta Comm., II, p. 514-515; Sāratthа, II, p. 393-395; Jātaka, IV, p. 375. — Comparer aussi Yi tsou king, T 198, k. 1, p. 175 c-176 b,

2. *Rejeter les sons agréables.*

Pourquoi condamner les sons (*śabda*) ? La caractéristique des sons est l'instabilité : aussitôt entendus, ils s'évanouissent. Le fou (*mūḍha*) qui ne sait pas que le son est caractérisé par l'impermanence (*anityatva*), le changement (*pariṇāmatva*) et la disparition (*hāni*) trouve, dans les sons (*ghoṣa*), un vain plaisir et, quand le son a disparu, il s'en souvient et s'y attache.

[*La Kiṃnarī et les cinq cents Ṛṣi*] [1] — Ainsi, cinq cents Ṛṣi habitaient sur la montagne. Une *Tchen t'o lo niu* (Kiṃnarī) se baignait dans un étang de la Montagne des neiges (*Himavat*) et, lorsqu'ils entendirent son chant, les Ṛṣi perdirent leur extase (*dhyāna*) ; l'ivresse de leur cœur était si violente qu'ils ne purent la dominer, comme si un grand vent soufflait sur les arbres de la forêt.
181 c Entendant ce chant d'une beauté subtile, aux accents doux (*mṛdu*), tendres (*taruṇa*) et purs (*viśuddha*), ils éprouvèrent une impression mauvaise et ne purent dominer la violence de leur esprit. Dans l'existence présente, ils perdirent leurs qualités (*guṇa*) et, dans l'existence suivante, ils tombèrent dans une mauvaise destinée (*durgati*).

Le sage considère que le son naît et périt d'instant en instant (*kṣaṇakṣaṇam utpannaniruddha*), que le moment antérieur n'est pas en cohésion avec le moment postérieur et qu'il n'y a point de continuité (*prabandha*) : sachant cela, il n'éprouve pour les sons aucun attachement (*abhiniveśa*). Si la musique des dieux ne peut troubler un tel sage, comment la voix humaine y parviendrait-elle ?

C'est pour toutes ces raisons qu'on condamne le désir des sons (*śabdakāmaguṇa*).

3. *Rejeter les odeurs agréables.*

Pourquoi condamner les odeurs (*gandha*) ? D'aucuns prétendent que s'attacher aux odeurs est une faute légère, mais l'attachement aux odeurs ouvre la porte aux entraves (*saṃyojana*). Même si on a gardé la moralité (*śīla*) durant cent ans, il suffit d'un instant pour la violer.

[*Le śrāmaṇera qui devient nāga*] [2]. — Ainsi, il y avait un Arhat qui se rendait constamment dans le palais d'un nāga pour y manger.

[1] Voir encore ci-dessous, p. 1046.

[2] Le même conte se retrouve dans le Kieou tsa p'i yu king, T 206, n° 6, k. 1, p. 511 c-512 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 358-360) ; Tchong king

[Un jour], quand il eut fini de manger, il remit son bol à un śrāmaṇera pour qu'il le lavât. A l'intérieur du bol, quelques grains de riz étaient restés ; le śrāmaṇera les sentit et leur trouva beaucoup de parfum ; il les mangea et leur trouva un goût exquis. Il eut recours à un artifice (*upāya*) et entra sous le lit de sangles de son maître ; des deux mains, il se cramponna au pied du lit de sangles, et, lorsque son maître partit, le śrāmaṇera pénétra avec le lit de sangles dans le palais du nāga. Le nāga dit [au maître] : « Cet homme n'a point encore obtenu le Chemin, pourquoi l'avez-vous amené avec vous ? » Le maître répondit : « Je ne m'étais pas aperçu [qu'il venait avec moi] ».

Le śrāmaṇera reçut du riz et en mangea ; en outre, il vit une nāgī dont le corps était d'une beauté parfaite et avait un parfum et une grâce inégalables ; son esprit s'attacha passionnément à elle et il prononça ce vœu : « Puissé-je prendre la place de ce nāga et demeurer dans ce palais. » Le nāga dit [au maître] : « A l'avenir, ne me ramenez plus ce śrāmaṇera ». Quand le śrāmaṇera fut de retour, il s'appliqua attentivement (*ekacittena*) à pratiquer les libéralités (*dāna*) et à observer la moralité (*śīla*), en priant seulement que, selon son vœu, il devînt promptement un nāga. Or, un jour qu'il tournait autour (*pradakṣiṇā*) du temple (*caitya*), de l'eau apparut sous ses pieds [1] ; il comprit donc qu'il avait certainement obtenu de devenir un nāga ; il se rendit alors directement sur la rive d'un grand lac, à l'endroit où auparavant son maître était entré [pour aller chez le nāga] ; il se couvrit la tête de son *kāṣāya* et entra dans l'eau ; il mourut aussitôt et se transforma ensuite en un grand nāga ; parce que ses mérites (*puṇya*) étaient grands, il tua l'autre nāga, et tout le lac fut rouge de sang.

Un peu avant que cela se passât, son maître et toute la communauté (*saṃgha*) lui avaient fait des reproches ; mais le śrāmaṇera leur avait dit : « Ma résolution est arrêtée et les diverses marques [que je vais avoir un corps de nāga] ont déjà fait leur apparition ». Son maître et toute la communauté s'étaient rendus près du lac pour le voir [s'y jeter].

siuan tsa p'i yu, T 208, n° 10, k. 1, p. 533 c-534 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 87-88) ; King liu yi siang, T 2121, k. 22, p. 121 a-b.

[1] Comme l'a remarqué Chavannes, c'est à ses mains qui suintent que le śrāmaṇera du Divyāvadāna, p. 346, s'aperçoit qu'il est en train de devenir nāga.

Telle est la raison pour laquelle on s'attache aux odeurs.

[*Padumapupphasutta*] [1]. — Il y avait un bhikṣu qui habitait dans une forêt. En suivant les bords de l'Étang des lotus, il sentit

[1] *Padumapuppha* ou *Puṇḍarīkasutta* dans Saṃyutta, I, p. 204 : *Ekaṃ samayaṃ aññataro bhikkhu Kosalesu viharati aññatarasmiṃ vanasaṇḍe. Tena kho pana samayena so bhikkhu pacchābhattaṃ piṇḍapātapatikkanto pokkharaṇim ogahetvā padumam upasiṅghati. Atha kho yā tasmiṃ vanasaṇḍe adhivatthā devatā tassa bhikkhuno anukampikā atthakāmā taṃ bhikkhuṃ saṃvejetukāmā yena so bhikkhu ten' upasaṅkami. Upasaṅkamitvā taṃ bhikkhuṃ gāthāya ajjhabhāsi :*

Yam etaṃ vārijaṃ pupphaṃ adinnam upasiṅghasi,
ekaṅgam etaṃ theyyānaṃ, gandhattheno si mārisā ti.

[Bhikkhu] :

Na harāmi na bhañjāmi, ārā siṅghāmi vārijaṃ,
atha kena nu vaṇṇena gandhattheno ti vuccati.
Yo 'yaṃ bhisāni khaṇati puṇḍarīkāni bhuñjati,
evam ākiṇṇakammanto, kasmā eso na vuccati.

[Devatā] :

Ākiṇṇaluddo puriso dhāticelaṃ va makkhito,
tasmiṃ me vacanaṃ natthi tañ cārahāmi vattave.
Anaṅgaṇassa posassa niccaṃ sucigavesino,
vāḷaggamattaṃ pāpassa abbhāmattaṃ va khāyati.

[Bhikkhu] :

Addhā maṃ yakkha jānāsi atho mam anukampasi,
puna pi yakkha vajjesi yadā passasi edisaṃ.

[Devatā] :

Neva taṃ upājīvāmi na pi te katakammase
tvam eva bhikkhu jāneyya yena gaccheyya suggatin ti.

Atha kho so bhikkhu tāya devatāya samvejito samvegam āpādīti.

Un jour, un certain bhikṣu résidait chez les Kośala, dans un bois. En ce temps-là, le bhikṣu, rentré de sa tournée d'aumônes, après le repas, se baigna dans un étang et respira un lotus. La divinité qui résidait dans ce bois, ayant pitié de ce bhikṣu et voulant son bien, se rendit auprès de lui, dans le désir de lui faire honte. S'étant approchée de lui, elle dit cette stance :

« Cette fleur aquatique, qui ne t'a pas été donnée, et que tu respires, c'est une des choses qui peuvent être volées; tu es un voleur de parfum, mon cher ! »

Le bhikṣu :

« Je ne prends pas, je ne brise pas, je respire seulement de loin cette » fleur aquatique. A quel titre donc me traite-t-on de voleur de parfum ?

le parfum (*gandha*) des lotus; son esprit en fut tout réjoui et, tout en passant, il éprouvait des sentiments d'affection. La divinité de

» Celui qui arrache les tiges et mange les fleurs de lotus et agit de façon » aussi désordonnée, pourquoi, lui, n'est-il pas appelé voleur ? »

La devatā :

« L'homme [dont tu parles] est rempli de cruauté et souillé comme un habit » de nourrice; ma parole ne s'adresse pas à lui; cependant j'ose dire ceci :

» Pour un homme sans tache, qui recherche toujours la pureté, un péché » minuscule comme la pointe d'un cheveu apparaît aussi grand qu'un nuage ».

Le bhikṣu :

« En vérité, ô Yakṣa, tu me connais, et tu as pitié de moi. Parle-moi encore, ô Yakṣa, si tu vois quelque chose de semblable ».

La devatā :

« Je ne vis point à tes dépens et tu n'as personne pour agir à ta place. Toi seul, ô bhikṣu, dois savoir comment tu atteindras une bonne destinée ».

Alors le bhikṣu, stimulé par cette divinité, éprouva de l'émotion.

La recension correspondante du Saṃyuktāgama est connue par la traduction chinoise du Tsa a han, T 99, n° 1338, k. 50, p. 369 a-b (voir aussi T 100, n° 358, k. 16, p. 490 c). Comme le Mppś, elle met en scène, à côté du bhikṣu et de la devatā, un troisième personnage qui descend dans l'eau « arrache les tiges de lotus et s'en va lourdement chargé ». C'est lui, et non le bhikṣu qui se contente de respirer les fleurs, qui mériterait, semble-t-il, le titre de voleur. De là la remarque du bhikṣu : « Celui qui arrache les tiges et mange les fleurs, pourquoi, lui, n'est-il pas appelé voleur ? ». — La recension du Tsa a han diffère encore du pâli par l'introduction et le dénouement : « Un jour, dit-elle, le Buddha résidait à Śrāvastī dans le jardin d'Anāthapiṇḍada. Un certain bhikṣu, résidant parmi les habitants du Kośala et fixé dans une forêt, souffrait des yeux. Il reçut de son maître l'ordre de respirer une fleur de lotus. Ayant reçu cet ordre, il se rendit au bord d'une rivière de lotus. Il s'établit sur la rive escarpée et s'assit, face au vent, respirant le parfum amené par le vent, etc. ». Le récit se termine de la façon suivante : « Le bhikṣu, ayant entendu les paroles de la devatā, se réjouit, quitta son siège et s'en alla. Retiré dans la solitude, il médita énergiquement, trancha ses *kléśa* et devint Arhat ».

Le *Padumapupphasutta*, transformé en jātaka selon un procédé littéraire bien connu (cf. Winternitz, *Literature*, II, p. 115, n. 2), est repris dans le *Bhisapupphajātaka*, Jātaka pâli n° 392, III, p. 308-310 : *Atīte Bārāṇasiyaṃ Brahmadatte rajjaṃ kārente Bodhisatto ekasmiṃ Kāsinigāme brāhmaṇakule nibbattitvā vayapatto Takkasilāyam uggaṇhitasippo aparabhāge isipabbajjaṃ pabbajitvā ekaṃ padumasaraṃ nissāya upavasanto ekadivasaṃ saraṃ otaritvā supupphitapadumaṃ upasiṃghamāno aṭṭhāsi...* — Comme le Tsa a han et le Mppś, le jātaka pâli introduit, à côté du bodhisattva et de la devatā, un troisième personnage dont le sutta pâli ne faisait pas mention : *Tasmiṃ pana khaṇe eko puriso tasmiṃ sare bhisāni c'eva khaṇati puṇḍarīkāni ca bhañjati. Bodhisatto taṃ disvā « ārā ṭhatvā upasiṃghantaṃ coro ti vadasi, etaṃ purisaṃ kasmā na bhaṇasīti » tāya saddhiṃ sallapanto tatiyaṃ gātham āha : Yo 'yaṃ bhisāni khaṇati...*

l'étang lui dit : « Pourquoi as-tu abandonné le pied de ton arbre, l'endroit où tu étais assis en extase, pour venir me voler mon parfum ? A cause de ton attachement aux parfums, les entraves (*saṃyojana*) qui dormaient en toi se sont toutes réveillées ». Au même moment, un homme arriva, entra dans l'étang, cueillit des lotus en quantité, arrachant les racines et les tiges et s'en alla avec toute une charge. La divinité de l'étang garda le silence et n'eut pas une parole. Le bhikṣu lui dit : « Cet homme détruit ton étang, prend tes lotus et tu n'as pas une parole. Moi, j'ai seulement longé le bord de l'étang et, dès que tu m'as vu, tu m'a insulté et reproché de te voler ton parfum ! » La divinité de l'étang répondit :
182 a « Cet homme vulgaire et mauvais s'est toujours vautré dans le fumier des péchés et des souillures, plongé jusqu'à la tête dans l'impureté ; je ne m'entretiens pas avec lui. Mais, toi, tu es un brave homme pratiquant l'extase ; cependant, en t'attachant aux parfums, tu détruis le bien qui est en toi ; c'est pourquoi je te fais des reproches. S'il y a une noirceur ou quelque saleté sur une étoffe blanche et immaculée, tous les hommes la remarquent. Mais ce mauvais homme est comparable à une noirceur sur un habit noir, que personne ne voit. Qui donc l'interrogerait ? »

C'est pour toutes ces raisons que l'on condamne le désir des parfums (*gandhakāmaguṇa*).

4. *Rejeter les saveurs agréables.*

Pourquoi condamner les saveurs (*rasa*) ? Il faut se raisonner [et dire] : Rien qu'en convoitant les saveurs exquises, je subirai toutes les douleurs : on me versera dans la bouche du cuivre en fusion (*kvathitatāmra*), j'avalerai des boules de fer brûlantes (*ādīptāyoguḍā*). Si je ne considère pas la nature des aliments, les sentiments de gourmandise s'établiront en moi, et je tomberai au rang des insectes impurs (*aśucikṛmi*).

[*Le śrāmaṇera amateur de crème*] [1]. — Ainsi, un śrāmaṇera aimait la crème et y pensait toujours : chaque fois que les généreux donateurs (*dānapati*) distribuaient de la crème à la communauté (*saṃgha*), le śrāmaṇera recevait la partie restante ; dans son esprit, l'amour [de la crème] s'implantait, et la joie ne le quittait pas. A la fin de sa vie, il renaquit [en qualité d'insecte] dans une cruche

[1] Reproduit dans le King liu yi siang, T 2121, k. 22, p. 121 b.

où restait de la crème. Le maître de ce śrāmaṇera avait obtenu l'état d'arhat. Un jour que la communauté se partageait de la crème, il dit [aux bhikṣu] : « Doucement ! doucement ! ne blessez pas ce śrāmaṇera amateur de crème ». Les religieux lui dirent : « C'est là un insecte ; pourquoi nous parlez-vous du śrāmaṇera amateur de crème ? » Le maître répondit : « Cet insecte était autrefois mon śrāmaṇera, toujours occupé à convoiter les restes de crème ; c'est pourquoi il a pris naissance dans cette cruche ». L'insecte se trouvait dans la portion de lait que le maître avait reçue ; il se présenta, et le maître lui dit : « Amateur de crème, pourquoi es-tu venu ? » ; il prit de la crème et la lui donna.

[*Le prince héritier empoisonné par un fruit*] [1]. — Dans un royaume dont le roi s'appelait *Yue fen* (Candrabhāga), il y avait un prince héritier (*kumāra*) qui aimait beaucoup les saveurs exquises ; le jardinier (*ārāmika*) du roi lui envoyait chaque jour de bons fruits. Dans le jardin, il y avait un grand arbre au sommet duquel un oiseau nourrissait ses jeunes. Cet oiseau se rendait toujours à tire-d'aile sur le Mont des parfums (*Gandhamādana*), y prenait un fruit d'un parfum délicieux, et [revenait] le donner à ses jeunes. Les jeunes, en se disputant, laissèrent tomber par terre un de ces fruits. Le jardinier l'aperçut le lendemain matin et, le trouvant bizarre, l'envoya au roi. Le roi admira le parfum et la couleur extraordinaires de ce fruit ; le prince héritier le vit et l'exigea ; le roi qui aimait son fils, lui en fit cadeau. Le prince le mangea et en apprécia la saveur ; le goût qu'il avait pour ce fruit était si profond qu'il voulut en obtenir chaque jour. Le roi appela le jardinier et lui demanda d'où le fruit provenait. Le jardinier répondit : « Ce fruit n'a pas été planté ; je l'ai trouvé par terre ; je ne sais pas d'où il provient ». Le prince gémit, pleura et refusa de manger. Le roi gourmanda le jardinier et lui ordonna d'en trouver encore. Le jardinier se rendit à l'endroit où il avait trouvé le fruit, aperçut le nid d'oiseau et vit la mère qui arrivait en portant dans son bec [un fruit de l'espèce en question]. Il se cacha au sommet de l'arbre dans l'idée de s'emparer du fruit, et, lorsque la mère se présenta, il lui enleva son fruit et l'envoya [au roi].

[1] Comparer le *Kimpakajātaka*, Jātaka pāli nº 85, I, p. 367 : Certains membres d'une caravane, malgré les avertissements du bodhisattva, mangèrent des fruits de l'arbre *kiṃpaka* qu'ils prenaient pour des mangues ; ils furent empoisonnés et moururent, victimes de leur gourmandise.

Chaque jour, il en fut ainsi. La mère-oiseau, irritée du [procédé], alla cueillir sur le Mont des parfums (*Gandhamādana*) un fruit vénéneux, mais dont le parfum, la saveur et la couleur ressemblaient tout à fait aux fruits précédents. Le jardinier s'empara de ce nouveau fruit et l'offrit au roi; le roi le remit au prince héritier;
182 b mais à peine celui-ci l'eut-il mangé que la chair de son corps se décomposa, et il mourut.

Le goût pour les saveurs est tel que, [pour le satisfaire], on s'expose à perdre la vie. C'est pour toutes ces raisons que l'on condamne l'attachement aux saveurs.

5. *Rejeter les touchers agréables.*

Pourquoi condamner le toucher (*spraṣṭavya*)? Le toucher est un feu qui donne naissance à toutes les entraves (*saṃyojana*); c'est la racine (*mūla*) qui ligote la pensée. Pourquoi? Les quatre autres instincts [le besoin de voir, d'entendre, de sentir et de goûter] sont chacun limités à une partie [du corps], mais l'instinct [du toucher] est répandu dans toute la connaissance du corps (*kāyavijñāna*); son lieu de naissance (*utpattisthāna*) étant vaste (*viśāla*), il produit beaucoup de passions (*saṅga*), et l'attachement qu'il détermine est tenace. Comment le sait-on? Si un homme, attaché à la beauté [du corps], contemple les impuretés du corps qui sont au nombre de trente-six, il éprouve des sentiments de dégoût (*nirvedacitta*); par contre, s'il est attaché aux touchers [agréables], il a beau en connaître l'impureté, il n'en convoitera pas moins la douceur : considérer l'impureté du toucher ne sert de rien; c'est pourquoi cet instinct est si tenace.

En outre, puisqu'il est si difficile d'y renoncer, on commet toujours des péchés graves à cause de lui, et on tombera dans les enfers (*niraya*). Il y a deux sortes d'enfers : 1. l'eau froide, 2. le feu brûlant. Dans ces deux sortes d'enfers, on subira des châtiments à cause de ces touchers corporels; le poison de la douleur prendra dix mille formes. Le toucher est nommé le lieu de la grande obscurité (*mahātamas*), le chemin dangereux entre tous.

[HISTOIRE DE YAŚODHARĀ][1].

[1] La femme du Buddha, mère de Rāhula, est appelée dans les sources pâlies, Rāhulamātā (Vin. I, p. 82), Bhaddakaccā[nā] (Buddhavaṃsa, XXVI, 15; Mahāvaṃsa, II, 24), Yasodharā (Buddhavaṃsa Comm., p. 245), Bimbādevī (Jātaka, II, p. 392; Sumaṅgala, II, p. 422) et Bimbāsundarī (Jātaka, VI, p. 478). Elle naquit le même jour que le Buddha (Jātaka, I, p. 54) et épousa ce dernier à l'âge de seize ans (Jātaka, I, p. 58).

Les vies séparées racontent comment le Buddha parvint à conquérir la main de sa future épouse, au cours d'un tournoi où il fit montre de son habileté dans les arts (*śilpasaṃdarśana*); dans ces sources, l'épouse du Buddha est désignée tantôt sous le nom de *Yaśodharā* (Fang kouang ta tchouang yen king, T 187, k. 4, p. 561 c; Yin kouo king, T 189, k. 2, p. 629 b; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 13, p. 712 c; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 4, p. 942 c; Buddhacarita, II, v. 26; Mahāvastu, II, p. 48 sq.), tantôt sous celui de *Gopā* ou *Gopī* (Sieou hing pen k'i king, T 184, k. 1, p. 465 b; T'ai tseu jouei ying pen k'i king, T 185, k. 1, p. 475 a; P'ou yao king, T 186, k. 3, p. 500 c; Yi tch'ou p'ou sa pen k'i king, T 188, p. 619 a; Lalitavistara, p. 142 sq.). La cérémonie du mariage et le cortège de la mariée ont leur place sur les monuments du Gandhāra; cf. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 334-337.

Selon le présent passage du Mppś, Śākyamuni eut deux épouses : Yaśodharā et Gopā — Le Vin. des Mūlasarv. va même jusqu'à lui attribuer trois femmes, entourées chacune de 20.000 courtisanes : Yaśodharā, Gopā et Mṛgajā (Ken pen chouo... p'i nai ye, T 1442, k. 18, p. 720 c 12-13; P'o seng che, T 1450, k. 3, p. 114 b 24-26). Le même Vinaya raconte en quelles circonstances Śākyamuni les épousa : 1. Il choisit lui-même Yaśodharā parmi toutes les jeunes filles de son clan (T 1450, k. 3, p. 111 c; ROCKHILL, *Life*, p. 20); 2. Il arrêta son char sous la terrasse de Gopā; ce que voyant, Śuddhodana prit Gopā et la donna à son fils (T 1450, k. 3, p. 112 c; ROCKHILL, *Life*, p. 21-22); 3. Sept jours avant son Grand départ, alors qu'il rentrait au palais, Mṛgajā (la Kisāgotamī des sources pâlies, la Mṛgī du Mahāvastu : cf. Traité, I, p. 488 en n.), lui adressa la stance fameuse : *Nibuttā nūna sā mātā*; Śākyamuni, en remerciement, jeta son collier sur la jeune femme; Śuddhodana apprenant la chose, prit Mṛgajā et la donna à son fils (T 1450, k. 3, p. 114 b; ROCKHILL, *Life*, p. 23-24).

En ce qui concerne la conception et la naissance de Rāhula, le fils du Buddha, il convient de distinguer au moins trois traditions différentes :

1° Selon une tradition représentée par le Jātaka pâli, I, p. 62, et le Buddhacarita, II, 46, Yaśodharā mit au monde Rāhula sept jours avant le Grand départ du bodhisattva, et Śākyamuni vint caresser son fils avant de partir. Lorsque, après ses six années d'austérités et son illumination, le Buddha retourna à Kapilavastu, son fils était âgé de sept ans.

2° Selon une autre tradition attribuée aux Mahāsāṃghika par le Fo pen hing tsi king, T 190, k. 55, p. 908 c 3, mais adoptée plus tard par le Mppś et le Vin. des Mūlasarv., Śākyamuni eut ses premiers rapports conjugaux

[1. *Grossesse prolongée de Yaśodharā*] [1]. — En outre, il est dit dans le *Lo heou lo mou pen cheng king* (Rāhulamātṛjātaka) : Le

avec Yaśodharā sept jours seulement avant son Grand départ (Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 4, p. 115 a; ROCKHILL, *Life*, p. 24), et Rāhula n'était encore que conçu quand son père quitta la maison (Mahāvastu, II, p. 159). — Yaśodharā porta Rāhula dans son sein durant six années (Mahāvastu, III, p. 172; T'ai tseu jouei ying pen k'i king, T 185, k. 1, p. 475 a 20; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 55, p. 908 a 14-15; Tsa pao tsang king, T 203, nº 117, k. 10, p. 496 b 26; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 17, p. 365 c 12-16), et le mit au monde la nuit même où le Buddha parvint à l'illumination (Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 5, p. 124 c; ROCKHILL, *Life*, p. 32). — Selon cette dernière tradition, ce n'est pas l'année qui suivit son illumination que le Buddha retourna visiter les siens à Kapilavastu, mais seulement six ans après; douze années s'étaient donc écoulées depuis son départ, à savoir les six années d'austérité, et les six années qui suivirent l'illumination (Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 12, p. 159 a 8-9). Ainsi Rāhula était quand même âgé de six ans lorsqu'il vit son père pour la première fois et fut ordonné par lui (Fo pen hing tsi king, T 190, k. 55, p. 906 b 26-28; Mppś, T 1509, k. 17, p. 182 c).

3º Enfin, selon une autre tradition, attribuée aux Kāśyapīya et à d'autres maîtres par T 190, k. 55, p. 908 c 3; 909 c 24, Rāhula était âgé de deux ans lorsque son père quitta la maison pour se livrer aux austérités, et de quinze ans lorsque celui-ci revint à Kapilavastu. Rāhula avait donc l'âge réglementaire de quinze ans lorsqu'il devint śrāmaṇera.

1 Sur cet épisode, comparer les sources suivantes :

Mahāvastu, III, p. 142-143 : Apprenant le retour du Buddha à Kapilavastu, Yaśodharā prépare un gâteau (*modaka*), le remet à Rāhula en lui enjoignant de l'offrir à son père et de lui réclamer l'héritage paternel. Le Buddha lui dit d'entrer dans les ordres et qu'alors il recevra l'héritage paternel. Cet offre et cette promesse prouvent que Rāhula est bien le fils du Buddha et que Yaśodharā est sans reproche.

Fo pen hing tsi king, T 190, k. 55, p. 906 c (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 360) : A l'arrivée du Buddha à Kapilavastu, Yaśodharā envoie Rāhula saluer son père, et Śuddhodana demande au Buddha si Rāhula est bien son fils. Le Buddha répond : « Yaśodharā est parfaitement pure et innocente : celui-ci est bien mon fils ».

Tsa pao tsang king, T 203, nº 117, k. 10, p. 496 b sq. (résumé dans CHAVANNES, *Contes*, III, p. 136) : A la suite de sa grossesse prolongée, Yaśodharā est soupçonnée d'adultère par son beau-père et les Śākya. On creuse une fosse qu'on remplit de bois enflammé et on y jette Yaśodharā. Celle-ci invoque le Buddha, la fosse de feu se transforme instantanément en un étang d'eau pure, au milieu duquel Yaśodharā, tenant dans ses bras Rāhula, se trouve assise sur une fleur de lotus. Les Śākya sont convaincus de l'innocence de Yaśodharā, et Rāhula devient le favori de son grand-père. Six ans plus tard, le Buddha revint à Kapilavastu, et Rāhula reconnut son

bodhisattva Śākyamuni eut deux épouses : la première s'appelait *K'iu p'i ye* (Gopiyā ou Gopā), la seconde s'appelait *Ye chou t'o lo*

père sans hésitation parmi les 1.250 bhikṣu qui lui ressemblaient exactement. Le Buddha caressa la tête de son fils.

Voici enfin la traduction d'un passage du Vin. des Mūlasarv. (T 1450, k. 12, p. 158 c-159 a) : Le Buddha résidait à Rājagṛha. Au moment où le bodhisattva quitta sa ville (natale), Yaśodharā était enceinte (*garbhiṇī*); quand le bodhisattva se livra aux austérités (*duṣkaracaryā*) des six années, Yaśodharā, dans son palais, pratiqua aussi les austérités; c'est pourquoi sa grossesse échappa aux regards. Alors, le bodhisattva, comprenant la vanité des pratiques ascétiques, suivit ses aises et respira longuement à sa guise; il prit une bonne nourriture, se reput de riz et recouvra ses forces; il s'enduisit le corps d'huile et se baigna avec l'eau tiède. Apprenant cela, Yaśodharā, dans son palais, relâcha, elle aussi, ses efforts physiques et mentaux pour conformer sa conduite à celle du bodhisattva; sous l'action de la joie, sa matrice se développa et son ventre prit de l'ampleur. Voyant cela, les Śākya se moquèrent d'elle et lui dirent : « Tandis que le bodhisattva, sorti de la maison, se livrait aux austérités, toi, dans ton palais, tu fréquentais en cachette un autre homme. Te voilà enceinte et ton ventre grossit! » Yaśodharā jura qu'elle n'était pas coupable. Peu de temps après, elle mit au monde un fils, au moment précis où (le démon) Rāhu éclipsait la lune. On réunit l'entourage (*parivāra*), et tous vinrent la féliciter. On les invita à donner un nom à l'enfant et, s'étant consultés, ils déclarèrent : « Au moment où cet enfant naissait, Rāhu tenait la lune avec la main; il faut lui donner le nom de Rāhula ». Discutant ensemble, les Śākya prétendirent que cet enfant n'était pas le fils du bodhisattva. Apprenant cela, Yaśodharā cria et pleura. Tenant Rāhula dans les bras, elle fit un serment; elle prit Rāhula et le déposa sur le « Bodhisattva », c'est-à-dire sur une pierre qui se trouvait autrefois dans le palais [et qu'on consultait] pour résoudre les énigmes. Elle déposa ce Bodhisattva sur l'étang de la piscine en formulant le vœu (*praṇidhāna*) suivant : « Si cet enfant est vraiment le fils du bodhisattva, qu'il surnage; sinon qu'il aille par le fond ». Elle dit, et Rāhula, ainsi que la pierre qui le portait, surnagèrent de conserve. Yaśodharā dit ensuite : « Je veux que, de cette rive, ils aillent à l'autre rive, puis qu'ils reviennent ici », et il en fut selon son désir. Voyant cela, la foule cria au prodige. Reprenant son enfant, la mère fit cette réflexion : « Le Buddha Bhagavat a pratiqué les austérités durant six ans; il a atteint l'illumination et, depuis lors, six autres années ont passé. Ces douze ans écoulés, il doit revenir ici. Je ferai en sorte que tous ces gens voient de leurs yeux la vérité ». A ce moment, le Bhagavat revint à Kapilavastu; un jour, il prit son repas dans la maison du roi; le lendemain, il déjeûna au palais. Yaśodharā se dit : « Cherchons un moyen pour que le Bhagavat se plie à mes désirs ». A cette époque, il y avait, dans la ville, une femme hérétique, habile à fabriquer des philtres et à rendre les hommes amoureux des femmes. Yaśodharā lui envoya cinq cents sapèques d'or et lui commanda de fabriquer un philtre et de le

(Yaśodharā), ou *Ye chou t'o lo lo heou lo mou* (Yaśodharā Rāhulamātā). Gopā, étant stérile (*bandhya*), n'eut point d'enfant. Yaśodharā, la nuit même où le bodhisattva sortit de la maison (*pravrajita*), sut qu'elle était enceinte (*garbhiṇī*). Le bodhisattva, après son départ, pratiqua l'ascèse (*duṣkaracaryā*) durant six ans; Yaśodharā également fut enceinte durant six ans sans enfanter. Les

lui apporter. Cette femme fabriqua donc une boulette de plaisir (*modaka*) d'un caractère unique et l'apporta au palais. La mère (de Rāhula) la prit et, devant les gens du palais, la déposa dans la main de Rāhula en lui disant : « Mon enfant, prends cette boulette et donne-la à ton père ». Le Buddha, doué d'omniscience, avait compris d'avance : il savait que Yaśodharā, en mettant Rāhula au monde, s'était attiré des reproches; il voulut mettre un terme le jour-même à ces calomnies. Sachant cela, le Bhagavat produisit par métamorphose (*nirmāṇa*) cinq cents personnages d'un aspect tout pareil au Buddha bhagavat. Rāhula, tenant en main la boulette, passa devant eux à la ronde; il passa devant toute une série de buddha, sans rien leur offrir; mais, arrivé devant le (vrai) Buddha, il lui donna la boulette. Le Buddha l'accepta, puis la rendit à Rāhula. L'enfant la prit et l'avala. Le Buddha savait qu'après l'avoir mangée, il serait envoûté. (En effet), quand le Buddha se leva de son siège et s'en alla, Rāhula partit à sa suite. Les courtisanes voulurent l'empêcher de sortir du palais, mais Rāhula cria et pleura de chagrin : il prétendait s'en aller avec le Buddha. En partant, le Buddha fit cette réflexion : « Je sais que Rāhula n'assumera pas de nouvelle existence (*punarbhava*), qu'il réalisera les fruits du (Chemin) noble (*āryaphala*) et qu'il ne voudra pas demeurer dans le monde ». Sachant cela, le Buddha l'emmena avec lui. Grâce à ses vœux antérieurs (*pūrvapraṇidhāna*), Rāhula avait pu reconnaître le Bhagavat au milieu des cinq cents buddha; il ne voulut plus le quitter. Alors, le roi Śuddhodana, les gens du palais, l'entourage et tous les Śākya, à la vue de ce prodige, furent remplis de respect pour Yaśodhāra. Ils comprirent la vanité des reproches qu'ils lui avaient adressés autrefois. Lavée de tout reproche, Yaśodharā éprouva de la satisfaction.

La visite du Buddha à Yaśodharā est représentée sur un stūpa découvert en 1926, à proximité du village de Goli (Guntur District) : cf. T. N. RAMACHANDRAN, *Buddhist Sculptures from a Stupa near the village of Goli*, Bull. of the Madras Gov. Museum, Madras, 1929, p. 5-7, pl. II (F). Rāhula, facilement reconnaissable à sa coiffure, est représenté trois fois sur la même sculpture : à droite, il reçoit respectueusement les ordres de sa mère Yaśodharā; au centre, il porte avec précaution dans la main droite la « boulette de plaisir » (*modaka*) que Yaśodharā destinait au Buddha; à gauche enfin, il va accueillir le Buddha qui, vêtu à la romaine, la tête nimbée et esquissant l'*abhayamudrā*, se présente à la porte du gynécée. Selon l'interprétation de M. Ramachandran, le Rāhula du panneau central jouerait à la balle; mais l'objet rond qu'il tient en main semble bien être le *modaka* que Rāhula fut chargé d'offrir à son père selon le récit du Mahāvastu et du Vin. des Mūlasarvāstivādin (*l. c.*).

Śākya l'interrogèrent : « Le bodhisattva est sorti de la maison; de qui tiens-tu ton fruit? » Yaśodharā dit : « Je n'ai pas commis d'adultère; le fils que je porte dans mon sein est réellement le descendant du prince héritier (Śākyamuni) ». Les Śākya reprirent : « Comment restes-tu si longtemps sans le mettre au monde ? » Elle répondit qu'elle en ignorait [la raison]. Les Śākya, en discussion publique, demandèrent au roi [Śuddhodana] de lui infliger un châtiment conformément à la loi, mais Gopā dit au roi : « Je voudrais que vous absolviez Yaśodharā; je suis toujours restée avec elle, je suis son témoin (*sākṣin*), et je sais qu'elle n'a pas commis de faute. Attendez que son fils soit né et voyez si, oui ou non, il ressemble à son père; il ne sera pas trop tard pour la punir ». Le roi traita donc Yaśodharā avec indulgence.

[Sur ces entrefaites], le Buddha avait terminé ses six années d'austérités; la nuit même où il devint Buddha, Yaśodharā mit au monde Rāhula. Le roi, voyant qu'il ressemblait à son père, en fut tout joyeux et oublia son chagrin; il dit à ses ministres : « Bien que mon enfant soit parti, il a eu aujourd'hui un fils, de tout point semblable à lui ». Bien que Yaśodharā eût évité la honte d'un châtiment, sa mauvaise réputation s'était répandue dans le pays; elle chercha donc à se laver de ce mauvais renom. Lorsque Śākyamuni, ayant atteint l'état de Buddha, retourna à *Kia p'i lo p'o* (Kapilavastu) pour convertir les Śākya, le roi Śuddhodana et Yaśodharā invitèrent instamment le Buddha à venir manger au palais. Alors Yaśodharā prit une boulette de plaisir (*modaka*) aux cent
saveurs et la remit à Rāhula pour qu'il l'offrît au Buddha. Au **182 c**
même moment, le Buddha, par son pouvoir miraculeux (*ṛddhibala*), créa cinq cents arhat qui lui ressemblaient tous, et ne présentaient, avec lui, aucune différence. Rāhula, âgé alors de sept ans, prit la boulette de plaisir, se rendit directement en face du Buddha et l'offrit respectueusement au Bhagavat [prouvant ainsi qu'il savait découvrir son père parmi les cinq cents arhat de tous points semblables au Buddha]. Alors le Buddha suspendit sa force miraculeuse, et les [cinq cents] bhikṣu reprirent leur aspect initial : ils étaient assis, le bol vide (*dhautapātreṇa*), tandis que le bol du Buddha était le seul à contenir une boulette de plaisir. Yaśodharā dit au roi : « Ceci prouve que je n'ai pas commis de faute ». Yaśodharā demanda alors au Buddha pour quelle raison elle avait été enceinte durant six ans.

[2. *Jātaka expliquant cette grossesse prolongée*] [1]. — Le Buddha lui dit : « Ton fils Rāhula, dans un passé reculé, au cours d'une existence antérieure, fut le roi d'un pays. En ce temps-là, un ṛṣi possédant les cinq supersavoirs (*abhijñā*) entra dans son royaume et dit au roi : « Le roi a pour devoir de punir les voleurs; je voudrais donc qu'il m'inflige un châtiment ». Le roi lui demanda : « Quelle faute as-tu commise? » Le ṛṣi répondit : « Je suis entré dans ton royaume et j'ai commis des vols (*adattādāna*) : j'ai bu sans cérémonie de l'eau qui t'appartenait et j'ai pris une branchette de saule qui t'appartenait ». Le roi dit : « Mais je te les avais données;

[1] Ce jātaka bien connu apparaît déjà dans le Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 17, p. 365 c 12-16, où le ṛṣi qui s'accuse de vol est appelé *Li po* (75 et 7; 85 et 5); il est raconté au long, mais sans détails précis, dans le Lieou tou tsi king, T 152, nº 53, k. 5, p. 30 a-b (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 197-201); il est mis en vers dans le Fo wou po ti tseu king, T 199, nº 25, p. 199 a-b, et reproduit textuellement dans le King liu yi siang, T 2121, k. 7, p. 34 a.

La recension la plus détaillée se trouve dans deux ouvrages étroitement apparentés : le Mahāvastu, III, p. 172-175, et le Fo pen hing tsi king, T 190, k. 55, p. 907 a-908 a (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 360-363) : Sūrya et Candra étaient les fils d'un roi-brâhmane de Mithilā (appelé *Jen t'ien*, Maṇusyadeva (?), dans T 190). Le trône devenant vacant, Sūrya imposa la royauté à son frère et se fit ermite. Mais, ayant fait vœu de ne rien prendre, fût-ce une goutte d'eau, qui ne lui eût été donné, il viola un jour par inadvertance son vœu en buvant de l'eau au vase d'un ascète. Se considérant comme un voleur, il exigea de ses disciples d'abord, puis de son frère ensuite, le châtiment qu'il croyait mériter. Candra, pour lui complaire et le débarrasser de ses scrupules, le fit demeureur six jours dans un bosquet d'aśokas qu'il munit de la nourriture la plus délicate. Au bout de six jours, il proclama une amnistie générale qui délivra Sūrya. C'était Rāhula qui était alors Candra, le Buddha était Sūrya (résumé de É. SENART).

Pour expliquer les six années de portée de Rāhula, le Vin. des Mūlasarv. recourt au même jātaka, mais change le nom des personnages : cf. Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 12, p. 162 b-c, résumé dans CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 120 : Non loin de la ville de Vārāṇasī, deux frères vivent la vie d'ermite dans la forêt; l'un d'eux se nomme *Chang k'ie* (Śaṅkha), le second se nomme *Li k'i to* (Likhita). Ce dernier boit toute l'eau de la cruche de son frère, en sorte que celui-ci ne trouve plus à boire quand il rentre de promenade. Likhita va s'accuser auprès du roi d'avoir volé l'eau de son frère. Le roi, qui va partir pour la chasse, lui ordonne de l'attendre sans bouger, puis il l'oublie pendant six jours. — Sur Śaṅkha et Likhita, voir encore un récit du Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 16, p. 77 c, qui présente des ressemblances frappantes avec CHAVANNES, *Contes*, nº 79, et le Mātaṅgajātaka du Jātaka pâli, IV, p. 376 sq.

quelle faute as-tu commise? Lorsque je suis monté sur le trône, j'ai mis cette eau et ces branches de saule à la disposition de tout le monde ». Le ṛṣi reprit : « Bien que le roi en ait fait cadeau, je crains bien que ma faute n'en soit point supprimée; je voudrais en subir le châtiment dès aujourd'hui pour ne pas avoir à le subir plus tard ». Le roi répondit : « Si tu y tiens absolument, reste un peu ici et attends-moi jusqu'à ce que je revienne ». Le roi rentra dans son palais et y resta six jours sans en sortir; le ṛṣi demeura dans le jardin du roi, et il eut faim et soif durant six jours, tout en se disant que le roi faisait bien de le punir ainsi. Au bout des six jours, le roi sortit de son palais et s'excusa auprès du ṛṣi : « Je t'avais oublié, [lui dit-il], ne m'en tiens pas grief ». Pour cette raison, le roi endura pendant cinq cents existences, le châtiment des trois destinées mauvaises (*durgati*), et, durant cinq cents [autres] existences, il demeura régulièrement six années dans le sein de sa mère ». C'est ainsi qu'il fut prouvé que Yaśodharā n'avait point commis de faute.

[3. *Yaśodharā essaye de reconquérir le Buddha*] [1]. — Lorsque le Bhagavat eut fini de manger, il sortit [du palais], et Yaśodharā en eut du chagrin : « Un homme aussi beau, [disait-elle], est chose rare (*adbhuta*) en ce monde. J'avais pu le rencontrer; mais, aujourd'hui, je l'ai perdu pour toujours. Quand le Bhagavat était assis, il regardait fixement sans tourner les yeux; quand le Bhagavat est sorti, je le suivais des yeux, mais il s'est éloigné et ce fut tout ». Yaśodharā était très vexée : chaque fois que la pensée lui en venait, elle s'affaissait par terre, la respiration coupée; ses compagnes l'aspergaient avec de l'eau, et elle reprenait son souffle normal. Toujours seule, elle se demandait : « Qui donc, ici-bas, serait assez habile en *mantra* pour changer ses sentiments et faire en sorte qu'il

[1] Le Mahāvastu, III, p. 143, rapporte que Yaśodharā se couvrit de toutes ses parures pour décider le Buddha à rentrer dans le monde, mais inutilement. Dans le Vin. des Mūlasarv. (T 1450, k. 12, p. 160 c; Dulva, dans ROCKHILL, *Life*, p. 56-57), Yaśodharā, Gopā, Mṛgajā et leurs 60.000 suivantes, se montrèrent au Buddha dans toute leur splendeur, quand celui-ci vint mendier au palais. Le Bienheureux accomplit toutes sortes de miracles en leur présence et les établit dans la foi. Gopā, Mṛgajā et les 60.000 courtisanes entrèrent dans le Chemin, mais Yaśodharā, aveuglée par son amour, espérait toujours reconquérir son ancien époux. Un peu plus tard, pourtant, elle se convertit, entra dans l'ordre et devint une arhatī.

retrouve ses dispositions originelles et que nous soyons heureux (ensemble) comme au début ? » Alors elle remplit des sept joyaux (*saptaratna*) et de pierres précieuses (*maṇi*) un bassin d'or, et l'offrit à celui [qui pourrait la conseiller]. Un brahmacārin l'accepta et dit : « Moi, je puis jeter un sort [au Buddha] et faire en sorte que ses dispositions changent. Il faut fabriquer une boulette de plaisir aux cent saveurs (*saptarasamaya modaka*), y mêler des herbes médicinales (*oṣadhi*) et la « lier » par une formule (*mantra*) ; ses
183 a pensées changeront et il te reviendra certainement : c'est indubitable ». Yaśodharā suivit les indications du brahmacārin, puis envoya quelqu'un inviter le Buddha : elle voulait, devant la noble assemblée (des religieux), le réduire complètement en son pouvoir. Le Buddha entra dans le palais du roi, Yaśodharā lui offrit la boulette de plaisir aux cent saveurs qu'elle déposa dans son bol (*pātra*) ; le Buddha la mangea. Yaśodharā espérait que, selon son désir, ils seraient encore heureux comme au début ; mais la nourriture prise par le Buddha n'eut pas d'effet : son esprit et ses yeux restèrent sereins et calmes. Yaśodharā disait : « Pour le moment, il ne bouge pas ; peut-être la force des simples n'a-t-elle pas agi ? Mais, lorsque le pouvoir des simples se manifestera, il en sera sûrement selon mon désir ». Le Buddha, son repas terminé, fit une incantation, se leva de son siège et partit. Yaśodharā espérait encore que la force des simples agirait l'après-midi et que le Buddha reviendrait certainement au palais [pour la retrouver]. Cependant le repas du Buddha fut pareil à tous les autres ; son corps et son esprit n'en furent point modifiés. Le lendemain, à l'heure du repas, les bhikṣu revêtirent leurs habits, prirent leur bol et entrèrent dans la ville pour mendier leur nourriture. Entendant raconter cette histoire, ils redoublèrent de respect [pour le Buddha] : « La force du Buddha, [disaient-ils], est immense ; ses pensées miraculeuses (*ṛddhicitta*) sont difficiles à sonder (*durvigāhya*) et inconcevables (*acintya*). La boulette de plaisir préparée par Yaśodharā avait une force très grande ; cependant le Buddha l'a mangée sans que son corps et son esprit en fussent modifiés ». Les bhikṣu, leur repas terminé, sortirent de la ville et allèrent consulter le Bhagavat sur toute cette affaire. Le Buddha dit aux bhikṣu : « Ce n'est pas seulement au cours de l'existence présente que cette Yaśodharā a [tenté] de me séduire avec une boulette de plaisir (*modaka*) ; dans les existences passées déjà, elle m'avait tenté avec une boulette de plaisir ». Alors le Bhagavat relata à ses bhikṣu le Jātakanidāna que voici :

[4. *Isisiṅgajātaka*][1]. — Autrefois, aux âges révolus, dans le royaume de *P'o lo nai* (Vārāṇasī), au milieu des montagnes, il y avait un ermite (*ṛṣi*) ; au second mois de l'automne, il urinait dans sa cuvette à ablutions, lorsqu'il aperçut des cerfs et des biches qui s'accouplaient ; il conçut des pensées luxurieuses et sa semence coula dans la cuvette ; une biche la but et devint aussitôt enceinte ; au terme de ses mois, elle mit au monde un enfant qui ressemblait fort à un homme, mais il avait sur sa tête une corne et ses pieds étaient comme ceux d'un cerf. Au moment où la biche allait mettre bas, elle se rendit devant l'habitation de l'ermite et y mit bas ; voyant que son jeune était un homme, elle le confia à l'ermite et partit. Quand l'ermite

[1] Le conte de l'ermite unicorne, Ṛṣyaśṛṅga ou Ekaśṛṅga, séduit par une jeune fille (la princesse Nalinī, la courtisane Śāntā ou la déesse Alambuṣā), appartient au folklore universel et indien. Le trait caractéristique de l'histoire est celui de la femme victorieuse, juchée sur le dos de l'ascète qu'elle a séduit. Sans vouloir préciser les variantes considérables entre les diverses recensions du récit, il faut se borner ici à renvoyer aux sources principales.

Sources pâlies : Jātaka nº 523 (V, p. 152-161) : *Alambusājātaka* ; Jātaka nº 526 (V, p. 193) : *Nalinikājātaka* ; Sumaṅgala, II, p. 370 ; Samantapāsādikā, I, p. 214.

Sources sanskrites : Mahāvastu, III, p. 143-152 ; Buddhacarita, IV, v. 19 ; Avadānakalpalatā nº 65 (II, p. 413-455) : *Ekaśṛṅgāvadāna*.

Sources chinoises : Cheng king, T 154, nº 52, p. 105 a-c ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 16, p. 726 b (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 124) ; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 1, p. 232 b-233 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 282-287) ; Vin. des Mūlasarv. (T 1450, k. 12, p. 161 a-c ; Dulva, dans SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*, p. 253-256) ; King liu yi siang, T 2121, k. 39, p. 209-210 (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 233-237) ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 2, p. 881 b (tr. BEAL, I, p. 113 ; WATTERS, I, p. 218), qui localise l'ermitage d'Ekaśṛṅga au pied des montagnes du Swât.

Iconographie bouddhique : CUNNINGHAM, *Bārhut*, pl. 26 (7) ; MARSHALL-FOUCHER, *Mon. of Sāñchī*, I, p. 225 ; II, pl. 27 (1) ; FOUCHER, *Représentations des Jātaka*. Mémoires concernant l'Asie orientale, III, p. 23, et pl. II (3 et 4), IV (3) ; Id., *Deux jātaka sur ivoire... au Bêgrâm*, *India Antiqua*, p. 127-130, pl. IX ; FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*, pl. 86 ; ECKE-DEMIÉVILLE, *Twin Pagodas*, p. 64, et pl. 41 (2).

Sources brahmaniques : Mahābhārata, III, 110, 23-113, 25 ; Padma-Purāṇa, l. IV ; Pariśiṣṭaparvan, éd. H. JACOBI, Calcutta, 1891, I, 90-258 (histoire de Valkalacīrin) ; Daśakumāracarita, éd. GODBOLE, Bombay, 1928, p. 75-89 (histoire de Marīci).

Travaux : H. LÜDERS, *Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga*, NGGW, 1897, p. 90-91, et 1902, p. 28-56. — Sur les versions occidentales, Lai d'Aristote, Décaméron, Les oies du frère Philippe, Barlaam et Josaphat, voir CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 231-233.

sortit, il vit cet enfant de la biche; il réfléchit aux causes anciennes et comprit que c'était son propre fils; il le recueillit donc et l'éleva; puis, quand l'enfant fut devenu grand, il s'appliqua à l'instruire. [Le jeune homme] comprit les grands livres sacrés des dix-huit sortes; il s'exerça à l'extase (*dhyāna*); il pratiqua les quatre sentiments infinis (*apramāṇacitta*); il obtint les cinq supersavoirs (*abhijñā*). Un jour qu'il gravissait la montagne, il essuya une grande pluie; le sol boueux et glissant ne convenant pas à ses pieds, il tomba par terre, brisa son récipient (lire *tchōng*, 167 et 9), et se blessa le pied; aussitôt, très irrité, avec son récipient rempli d'eau, il ordonna par une formule magique qu'il cessât de pleuvoir; par l'effet des mérites de l'ermite, toutes les divinités nāga firent qu'il n'y eût plus de pluie. Comme il n'y avait plus de pluie, les cinq céréales et les cinq fruits ne se produisirent plus; la population fut à bout de ressources et n'eut plus de moyens de subsistance.

Le roi de Vārāṇasī était chagrin et tourmenté; il ordonna à tous ses hauts officiers de se réunir et de délibérer sur l'affaire
183 b de la pluie. Un homme intelligent dit dans la délibération : « J'ai entendu dire que, sur la montagne des ermites, il y a un ermite nommé Unicorne (*Ekaśṛṅga*); à cause de ses pieds inadaptés, il est tombé par terre en gravissant la montagne et s'est blessé le pied; dans sa colère, il a prononcé une formule magique, ordonnant que, pendant douze années, il ne plût pas ». Le roi réfléchit et dit : « S'il ne pleut plus durant douze années, mon royaume est ruiné et perdra sa population ». Le roi alors publia un appel [à son peuple, disant] : « Si quelqu'un peut faire que cet ermite perde ses cinq supersavoirs (*abijñā*) et devienne un de mes sujets ordinaires, je lui donnerai la moitié de mon royaume à gouverner ».

En ce temps-là, il y avait, dans le royaume de Vārāṇasī une courtisane nommée *Chan t'o* (Śāntā), d'une beauté sans pareille; elle vint répondre à l'appel du roi. Elle demanda aux gens si [Ekaśṛṅga] était un homme ou n'en était pas un; les gens lui répondirent que c'était un homme, le fils d'un ermite. La courtisane dit : « Si c'est un homme, je puis le perdre ». Quand elle eut ainsi parlé, elle prit un plat d'or qu'elle remplit de beaux objets précieux et dit au roi : « Je viendrai à califourchon sur le cou de cet ermite ». La courtisane alors se procura cinq cents chars, dans lesquels elle mit cinq cents belles femmes, et cinq cents chars, tirés par des

cerfs, dans lesquels elle mit toutes sortes de boulettes de plaisir (*modaka*) composées d'une multitude de plantes médicinales; elles les avait peintes en toutes couleurs pour qu'elles ressemblassent à des fruits variés; elle emporta aussi toutes sortes de bons vins très forts qui, par la couleur et le goût, ressemblaient à de l'eau. [Elle et ses compagnes] revêtirent des vêtements d'écorces d'arbres et des vêtements d'herbes, et cheminèrent à travers les arbres de la forêt, de manière à ressembler à des ermites. Elles se firent à côté de la demeure de l'ermite des huttes de feuillage (*parṇaśālā*) et s'y installèrent.

L'ermite Ekaśṛṅga, étant allé se promener, les vit; toutes ces femmes sortirent à sa rencontre et offrirent à l'ermite de belles fleurs et de beaux parfums; celui-ci en fut joyeux; les femmes, avec de douces paroles et des expressions respectueuses, s'informèrent de la santé de l'ermite; elles l'introduisirent dans une chambre, l'assirent sur un bon lit moelleux, lui donnèrent du bon vin clair qu'elles disaient être de l'eau pure, et des boulettes de plaisir qu'elles disaient être des fruits. Quand l'ermite eut mangé et bu à satiété, il dit aux femmes : « Depuis ma naissance, je n'ai jamais trouvé fruits aussi bons et eau aussi excellente que ceci ». Les femmes lui dirent : « Nous pratiquons le bien de tout notre cœur; c'est pourquoi le ciel exauce nos désirs, et nous trouvons ces fruits et cette eau ». L'ermite demanda aux femmes : « D'où vient que la couleur de votre peau est si luisante et si fraîche? » Elles répondirent : « C'est parce que nous mangeons toujours de ces bons fruits et buvons de cette eau excellente ». Les femmes dirent à l'ermite : « Pourquoi ne vous installez-vous pas à demeure ici? » Il répondit : « Je puis bien demeurer ici ». Les femmes l'invitèrent à se baigner avec elles, et il accepta cela également. Les mains des femmes lui faisaient de légers attouchements, et son esprit en fut ému. Dans la suite encore, il se baigna en compagnie de ces belles femmes et, comme le désir s'était développé en lui, il commit avec elles la luxure. Il perdit aussitôt ses supersavoirs (*abhijñā*), et le ciel fit tomber une grande pluie durant sept jours et sept nuits. [La courtisane] lui permit de se livrer aux plaisirs, de boire et de manger pendant sept jours.

Au bout de ce temps, le vin et les vivres furent entièrement épuisés, et on leur substitua de l'eau de la montagne et des fruits des arbres; mais le goût n'en était point agréable, et [l'ermite]

183 c réclama les aliments qu'on lui donnait auparavant. [La courtisane] répondit : « Il n'y en a plus; allons maintenant en prendre ensemble; non loin d'ici il y a un endroit où on peut en trouver ». — « Comme il vous plaira », dit l'ermite. Ils partirent donc ensemble. La courtisane, sachant que la ville n'était plus loin, se coucha sur le chemin en disant : « Je suis à bout de forces et ne puis plus marcher ». L'ermite lui répondit : « Si vous ne pouvez plus marcher, montez à califourchon sur mon cou, je vous porterai ».

La femme avait au préalable envoyé une lettre pour avertir le roi, disant : « Ô roi, vous pouvez voir ce que peut ma sagesse ». Le roi ordonna d'équiper son char, sortit et vit ce spectacle. Il demanda [à la courtisane] : « Comment y êtes-vous parvenue ? » Elle dit : « J'ai obtenu ce résultat par les forces de mes artifices (*upāya*); il n'est rien que je ne puisse encore faire ». Le [roi] ordonna que l'ermite demeurât dans la ville; il lui fit des offrandes abondantes et le traita avec respect; il satisfit ses cinq désirs; il le nomma grand ministre.

Quand l'ermite eut demeuré dans la ville pendant quelques jours, son corps s'amaigrit; il songea aux joies de l'extase (*dhyānasukha*) et fut las des désirs de ce monde. Le roi lui demanda pourquoi il n'était pas content et pourquoi il maigrissait. L'ermite répondit au roi : « Quoique je jouisse des cinq objets du désir, je songe toujours à ma retraite dans la forêt et à l'endroit fréquenté par les ermites; je ne puis en détacher ma pensée ». Le roi se dit en lui-même : « Je fais violence à cet homme; cette violence le rend malheureux; sa douleur est extrême et il mourra. Mon but primitif était de mettre fin à la calamité de la sécheresse et j'y suis arrivé aujourd'hui. Pourquoi ferais-je encore violence à cet homme ? » Alors il le renvoya. [L'ermite] retourna à sa montagne et, grâce à son énergie, recouvra bientôt ses cinq supersavoirs (*abhijñā*).

Le Buddha dit aux bhikṣu . « L'ermite Ekaśṛṅga, c'était moi; la courtisane, c'était Yaśodharā. En ce temps-là, elle m'égara avec une boulette de plaisir (*modaka*) et, comme je n'avais pas tranché les liens, je fut séduit par elle. Aujourd'hui encore elle a voulu me séduire par des herbes et des boulettes de plaisir, mais n'y est point parvenue ».

Pour ce motif on sait que les attouchements légers (*śūkṣmamṛdusparśana*) peuvent troubler les ermites et, à fortiori, les profanes (*pṛthagjana*). C'est pour toutes ces raisons que l'on condamne les désirs subtils.

B. Deuxième moyen : écarter les obstacles[1].

Ayant ainsi condamné les cinq désirs sensuels, il faut écarter les cinq obstacles (*nīvaraṇa*).

1. *Écarter la convoitise.*

L'homme en proie à la convoitise (*kāmacchanda*), s'écarte loin du Chemin. Pourquoi ? Parce que la convoitise est la base de toutes sortes de vexations et de désordres. Si l'esprit s'attache à la convoitise, il n'y a pas moyen de s'approcher du Chemin. Pour écarter cette convoitise, des stances disent :

Comment un religieux (*mārgapraviṣṭa*), modeste et [réservé,
Portant le bol aux aumônes et bienfaisant pour les êtres,
Peut-il encore tolérer les convoitises impures
Et se plonger dans les cinq affections ?

Le soldat revêtu d'une armure, portant l'épée et le bâton,
Mais qui recule et fuit devant l'ennemi,

1 Pour parvenir au premier stade de la méditation, il ne suffit pas de s'être écarté des désirs (*vivicc' eva kāmehi*), il faut encore s'être éloigné des mauvais Dharma (*vivicca akusalehi dhammehi*) : ces derniers constituent les cinq obstacles au *dhyāna* : ce sont la convoitise, la méchanceté, la langueur-torpeur, la dissipation et le regret, le doute. Cf. Dīgha, I, p. 71, 246; II, p. 300, III, p. 234; Majjhima, I, p. 144; Saṃyutta, V, p. 60; Aṅguttara, III, p. 16 : *Pañca nīvaraṇāni : kāmacchandaṇīvaraṇaṃ, vyāpādanīvaraṇam, thīnamiddhanīvaraṇaṃ uddhaccakukkuccanīvaraṇaṃ vicikicchānīvaraṇaṃ.* — Un passage canonique, sans cesse répété, célèbre la parfaite liberté de pensée dont jouit l'ascète qui a détruit ces obstacles : cf. Dīgha, I, p. 71; Majjhima, I, p. 181, 269, 274, 347; III, p. 136; Aṅguttara, III, p. 92; IV, p. 437; V, p. 207 : *So abhijjhaṃ* (= *kāmacchandaṃ*) *pahāya vigatābhijjhena cetasā viharati, abhijjhāya cittaṃ parisodheti. Vyāpādapadosaṃ pahāya avyāpannacitto viharati, sabbapāṇabhūtahitānukampī vyāpādapadosā cittaṃ parisodheti. Thīnamiddhaṃ pahāya vigatathīnamiddho viharati, ālokasaññī sato sampajāno thīnamiddhā cittaṃ parisodheti. Uddhaccakukkuccaṃ pahāya anuddhato viharati, ajjhattaṃ vūpasantacitto uddhaccakukkuccā cittaṃ parisodheti. Vicikicchaṃ pahāya tiṇṇavicikiccho viharati akathaṃkathī kusalesu dhammesu vicikicchāya cittaṃ parisodheti.*

Ce sont ces idées que le Mppś développe ici. On trouvera dans la Vibhāṣā, T 1545, k. 38, p. 194 c; k. 48, p. 249 c; cf. le Kośa, V, p. 98-100, un exposé plus savant. Pour les sources pâlies, consulter Dhammasaṅgaṇi, p. 204-205; Atthasālinī, p. 380 sq.; S. Z. AUNG, *Compendium*, p. 172.

Ce soldat n'est qu'un lâche,
Méprisé et ridiculisé par tout le monde.

Le bhikṣu qui, en qualité de mendiant,
A coupé ses cheveux et revêtu le *kāṣāya*,
Mais se laisse encore mener par les chevaux des cinq
[affections,
Ne recueille, lui aussi, que moqueries.

184 a Si un notable,
Richement habillé et le corps paré,
Allait mendier vêtements et nourriture,
Il recueillerait des moqueries parmi les hommes.

Si un bhikṣu, qui a renoncé aux ornements,
Méprise la forme et concentre sa pensée,
Recherchait néanmoins les plaisirs sensibles,
Il ne recueillerait, lui aussi, que moqueries.

Ayant renoncé aux cinq plaisirs sensibles,
Les ayant rejetés, en refusant de les considérer,
Comment pourrait-il les poursuivre à nouveau,
Tel un sot qui retourne à son vomissement ?

L'homme de convoitise
Méconnaît ses vœux antérieurs;
Il ne distingue plus le beau du laid;
Il se rue avec ivresse dans le désir (*tṛṣṇā*).

Pudeur (*hrī*), réserve (*apatrāpya*) et autres qualités
[respectables,
Tout cela disparaît à la fois;
Il n'est plus estimé par les sages
Et n'est fréquenté que par les sots.

Les désirs provoquent la douleur, quand on les recherche,
La crainte, quand on les possède,
Le dépit et le chagrin, quand on les perd :
Ils ne comportent aucun moment de bonheur.

Tels sont les tourments du désir !
Comment peut-on y échapper ?
En obtenant le bonheur des *dhyāna* et des *samāpatti* :
Alors, on ne sera plus trompé.

L'attachement aux plaisirs sensuels est insatiable,
Comment peut-on y mettre fin ?
Si l'on acquiert la méditation de l'horrible
[(*aśubhabhāvanā*),
Ces pensées [de convoitise] disparaissent d'elles-mêmes.

L'attachement au désir est inconscient;
Comment en prendra-t-on conscience ?
En considérant la vieillesse, la maladie et la mort;
Alors, on parvient à sortir des quatre abîmes.

Il est difficile de rejeter les désirs;
Comment peut-on les écarter ?
Si on peut se complaire dans les bons Dharma,
Ces désirs disparaissent d'eux-mêmes.

Les désirs sont difficiles à dénouer;
Comment peut-on les relâcher ?
En considérant le corps et en percevant son vrai
[caractère;
Alors, on n'est plus lié par rien.

De telles considérations
Peuvent éteindre le feu des désirs :
A une grande pluie,
Le feu de la jungle ne résiste pas.

C'est pour toutes ces raisons qu'on écarte l'obstacle de la convoitise (*kāmacchandanīvaraṇa*).

2. *Écarter la méchanceté.*

L'obstacle de la méchanceté (*vyāpādanīvaraṇa*) est l'origine de la perte de tous les bons Dharma (*kuśaladharmahāni*), la cause de la chute dans les destinées mauvaises (*durgati*), l'ennemi de tous les bonheurs (*sukha*), le grand ravisseur des bonnes pensées (*kuśalacitta*), le réservoir de toutes sortes de paroles injurieuses (*pāruṣyavāda*). Aussi le Buddha a-t-il adressé à un disciple méchant les stances suivantes :

Tu devrais songer et réfléchir
Au [caractère] obscène et vicieux de la conception,
Aux douleurs obscures du séjour dans la matrice, **184 b**
Aux difficultés qui accompagnent la naissance.

Celui qui, en songeant à tout cela,
N'apaiserait pas son courroux [contre les hommes],
Serait considéré à juste titre
Comme un personnage inconscient.

Si la rétribution des fautes n'existait point
Et qu'ils fussent exempts de tout reproche,
Les hommes seraient encore bien à plaindre.
Combien plus s'ils sont frappés d'une douloureuse
[punition ?

En considérant la vieillesse, la maladie et la mort,
Qu'aucun homme ne peut éviter,
Il faut éprouver de la bienveillance et de la pitié.
Pourquoi les affligerais-tu encore de ta haine ?

Les êtres qui se haïssent, se volent et se frappent
Subissent le poison de la douleur.
Comment un homme de bien
Pourrait-il ajouter encore à leurs tourments ?

Il faut toujours exercer la bienveillance et la pitié,
Cultiver le bien dans une pensée recueillie.
Ne pas nourrir de mauvaises dispositions
Ni tourmenter personne.

Si l'on exerce la Loi du Chemin avec diligence,
On ne commettra point de nuisance.
Le bien et le mal sont des forces opposées,
Qui s'affrontent comme l'eau et le feu.

Quand la méchanceté recouvre l'esprit,
On ne distingue plus le beau du laid,
On ne sépare plus le bienfait de l'offense,
On ne craint plus les destinées mauvaises.

On ne tient plus compte des souffrances d'autrui,
On n'a pas cure des fatigues physiques ou mentales.
La douleur qu'on a d'abord subie soi-même,
On l'étend ensuite à autrui.

Celui qui veut détruire la méchanceté
Doit méditer des pensées de bienveillance.

Seul, réfugié dans la retraite,
Cessant toute activité, il détruira les causes et
[conditions.

Il faut craindre la vieillesse, la maladie et la mort,
Exclure les neuf sortes de colères.
Ainsi, en méditant sur la bienveillance,
On parviendra à détruire le poison de la colère.

C'est pour toutes ces raisons qu'on écarte l'obstacle de la méchanceté (*vyāpādanīvaraṇa*).

3. *Écarter la langueur-torpeur.*

L'obstacle de la langueur-torpeur (*styānamiddha*) peut détruire le triple avantage du monde présent : le bonheur du plaisir (*kāma*), le bonheur de la richesse (*artha*) et les mérites (*puṇya*) ; il peut détruire le bonheur définitif (*niṣṭhāsukha*) de l'existence présente et de l'existence future ; il ne diffère de la mort que par la présence de la seule respiration. Voici des stances qu'un Bodhisattva récita pour blâmer un disciple paresseux :

« Lève-toi ! Ne reste pas couché à couver ton corps fétide ! Ce sont des impuretés de tout genre qu'on appelle homme. Si tu étais atteint d'une grave maladie, si une flèche pénétrait dans ton corps, si toutes les douleurs s'accumulaient sur toi, pourrais-tu dormir en paix ?

» Si le monde entier brûlait du feu de la mort et si tu cherchais à y échapper, pourrais-tu dormir en paix ? Lorsqu'un homme, chargé de liens, est conduit à la mort et que le malheur le menace, peut-il dormir en paix ?

» Les liens, tes ennemis, ne sont point détruits ; les tourments ne **184 c**
sont pas écartés. Si tu passais la nuit, dans une même chambre, avec un serpent venimeux, ou si tu allais engager un combat à l'arme blanche, pourrais-tu, alors, dormir en paix ?

» Le sommeil est cette obscurité profonde où plus rien n'est vu ; chaque jour il s'abat [sur nous] et ravit à l'homme sa clairvoyance. Lorsque le sommeil recouvre la pensée, plus rien n'est connu. Devant une si grande perte, peux-tu dormir en paix ? »

C'est pour toutes ces raisons que l'on condamne l'obstacle de la langueur-torpeur (*styānamiddhanīvaraṇa*).

4. *Écarter la dissipation et le regret.*

L'obstacle de la dissipation (*auddhatya*) et du regret (*kaukṛtya*). — La dissipation est un Dharma qui nuit à l'esprit de la vie religieuse (*pravrajyācitta*) : si un homme à l'esprit recueilli (*saṃgṛhītacitta*) ne peut y rester fidèle, que dire alors d'un homme dissipé (*vikṣiptacitta*)? L'homme dissipé est aussi ingouvernable qu'un éléphant ivre (*gandhagaja*) sans crochet ou qu'un chameau (*uṣṭra*) au nez percé. Des stances disent :

« Tu t'es rasé la tête, tu as revêtu le *kāṣāya*; tenant en main le bol (*pātra*) de terre cuite, tu vas mendier ta nourriture. Pourquoi te complaire encore dans la dissipation? Tu manqueras les profits de la vie religieuse après avoir [déjà] renoncé aux joies du monde ».

L'homme en proie au regret (*kaukṛtya*) est pareil à un grand criminel toujours torturé par la crainte (*bhaya*). Lorsque la flèche du regret est entrée dans l'esprit, elle s'y implante et ne peut être arrachée. Des stances disent :

S'il a fait ce qu'il ne devait pas faire,
S'il a omis ce qu'il devait faire,
Il est brûlé par le feu du regret,
Plus tard, il tombera dans les destinées mauvaises.

Un homme peut regretter sa faute;
Après l'avoir regrettée, il [doit] l'oublier.
Ainsi son esprit trouvera la paix.
Il ne faut pas sans cesse songer [à ses fautes].

Il est deux sortes de regrets,
Selon qu'il y a omission ou action.
Attacher sa pensée à de tels remords
Est la marque d'un sot.

Il ne faut pas s'abandonner au regret
Car [le bien] qu'on a omis, on peut toujours le faire;
Et le mal qu'on a commis,
On ne peut pas ne point l'avoir fait.

C'est pour toutes ces raisons que l'on condamne l'obstacle de la dissipation et du regret (*auddhatyakaukṛtyanīvaraṇa*).

5. *Écarter le doute.*

L'obstacle du doute (*vicikitsānīvaraṇa*). — Lorsque le doute recouvre la pensée, on ne parvient pas à fixer son esprit sur les [bons] Dharma. Le recueillement (*samāhitacitta*) faisant défaut, il n'y a rien à retirer de la Doctrine bouddhique. Ainsi l'homme qui pénètre dans une montagne de joyaux (*ratnagiri*) ne peut rien recueillir s'il n'a pas de mains. En parlant du doute, des stances disent :

L'homme à la croisée des chemins,
Et qui hésite, ne va nulle part.
Il en va de même pour le doute
Relativement au Vrai caractère des Dharma.

Par suite du doute, on ne recherche pas diligemment
Le Vrai caractère des Dharma.
Le doute est issu de l'ignorance (*avidyā*) ;
C'est le pire de tous les maux.

En ce qui concerne les bons et les mauvais Dharma,
Le Saṃsāra et le Nirvāṇa,
La Vérité vraie (*tathatā*) et la Dharmatā, **185 a**
Il ne faut pas concevoir de doute [1].

Si vous concevez des doutes,
Le Roi de la Mort et ses geôliers vous enchaîneront;
Telle la gazelle prise par le lion,
Vous ne pourrez trouver d'échappatoire.

Bien qu'ici bas il y ait toujours des doutes,
Il importe de suivre la Bonne Loi.
L'homme qui rencontre une bifurcation
Doit prendre le bon chemin.

[1] On sait que toute parole prêchée par le Buddha se reconnaît à quatre caractères : elle est revêtue d'utilité et non de nuisance, conforme à la Loi (morale) et non pas contraire à la Loi, elle détruit les passions et ne les accroît pas, elle inspire l'amour du Nirvāṇa et non pas du Saṃsāra. Voir le passage du *Madhyāśāyasaṃcodanasūtra*, cité dans Traité, I, p. 82 en note. D'autre part, la parole du Buddha ne contredit pas la Nature des choses (*dharmatāṃ na vilomayati*), c'est-à-dire le *pratītyasamutpāda* (ibidem, p. 81 en note). Ces vérités essentielles ne peuvent pas être mises en doute par les bouddhistes.

C'est pour toutes ces raisons qu'il faut écarter l'obstacle du doute (*vicikitsānīvaraṇa*).

Écarter ces cinq obstacles, c'est en quelque sorte échapper à la dette qui vous grève, guérir d'une grave maladie, trouver une oasis dans le désert, sortir de prison, se sauver de la main des brigands et trouver une sécurité (*yogakṣema*) exempte de tourments. Ainsi l'ascète qui a écarté les cinq obstacles a l'esprit pacifié (*kṣema*), pur (*viśuddha*) et joyeux (*sukha*). Le soleil et la lune (*candrasūrya*) sont cachés par cinq choses : lorsque la fumée (*dhūma*), le nuage (*abhra*), la poussière (*rajas*), le brouillard (*mahikā*) ou la main de l'asura Rāhu les interceptent, ils ne peuvent plus briller [1]; de même, lorsque la pensée de l'homme est recouverte par les cinq obstacles (*nīvaraṇa*), elle ne peut être d'aucune utilité ni à soi ni aux autres.

C. Troisième moyen : pratiquer les cinq Dharma.

S'il a pu rejeter les cinq objets des sens (*kāmaguṇa*) et écarter les cinq obstacles (*nīvaraṇa*), l'ascète pratique les cinq Dharma : 1. zèle (*chanda*), 2. énergie (*vīrya*), 3. mémoire (*smṛti*), 4. clairvoyance (*saṃprajñāna*), 5. fixation de la pensée (*cittaikāgratā*) ; en pratiquant ces cinq Dharma, il obtient le premier *dhyāna* muni de cinq membres (*pañcāṅgasamanvāgata*).

1. Le *chanda* est le zèle dans le Kāmadhātu ; quand on le produit on obtient le premier *dhyāna*.

2. Le *vīrya* (énergie) est l'observance des défenses (*śīla*) dans l'éloignement de la vie de famille, le zèle concentré et sans paresse (*kausīdya*) durant les deux parties de la nuit, la nourriture mesurée (*mitabhojana*) et l'unification de la pensée (*cittasaṃgrahaṇa*) sans distraction (*vikṣepa*) [2].

[1] Cf. *Upakkilesasutta* (Aṅguttara, II, p. 53; Tseng yi a han, T 125, k. 20, p. 650 a) : *Cattāro 'me bhikkhave candimasuriyānaṃ upakkilesā yehi upakkilesehi upakkiliṭṭhā candimasuriyā na tapanti na bhāsanti na virocanti. Katame cattāro? Abhaṃ... mahikā... dhūmarajo... Rāhu asurindo yena upakkilesena upakkiliṭṭhā candimasuriyā na tapanti na bhāsanti na virocanti.* — Ce sūtra intervient dans les relations du deuxième concile : Vinaya, II, p. 295; T 1421, k. 30, p. 192 c; T 1428, k. 54, p. 969 a-b; cf. HOFINGER, *Concile de Vaiśālī*, p. 34, 36, 39.

[2] Cette énergie se manifeste dans la poursuite des quatre qualités qui rendent un moine incapable de chute (*abhabbo parihānāya*) et proche du Nirvāṇa (*nibbānass' eva santike*) : l'observance de la moralité (*śīlasaṃpatti*), la garde des sens (*indriyeṣu guptadvāratā*), la modération dans le manger (*bhojane mātrājñutā*) et l'effort dans la veille (*jāgaryām anuyoga*). Ces qualités sont définies dans Aṅguttara, II, p. 39-40; voir aussi Saṃyutta, II, p. 219; Aṅguttara, I, p. 113; Tseng yi a han, T 125, k. 12, p. 603 c; Mahāniddesa, II, p. 483-484.

3. La *smṛti* est la mémoire appliquée au bonheur du premier *dhyāna*. L'ascète sait que le Kāmadhātu est impur, trompeur, méprisable, tandis que le premier *dhyāna* est respectable et estimable.

4. Le *saṃprajñāna* est une clairvoyance (*pratyavekṣaṇā*) appréciant et mesurant le bonheur du Kāmadhātu et le bonheur du premier *dhyāna*, leur importance et leurs avantages respectifs.

5. La *cittaikāgratā* consiste à fixer toujours la pensée sur un objet (*ālambana*) et à empêcher la dispersion.

En outre, en poursuivant le premier *dhyāna*, on rejette les plaisirs des sens (*kāmasukha*) car, c'est en cherchant sans cesse à abattre ses ennemis, qu'on n'est point tourmenté par eux. Le Buddha a dit à un brâhmane attaché au désir : « Moi, à l'origine, j'eus la vision exacte (*samanupaśyāmi*) des désirs (*kāma*) ; les désirs sont la cause et la condition (*hetupratyaya*) de la crainte (*bhaya*), de la tristesse (*daurmanasya*) et de la douleur (*duḥkha*) ; les désirs apportent peu de plaisir (*alpāsvāda*), mais beaucoup de douleurs (*bahuduḥkha*) » [1]. Le désir est le filet (*jvāla*) et l'entrave (*kāśa*) de Māra, dont il est difficile de sortir; le désir est une brûlure qui dessèche tous les plaisirs; il est pareil à une forêt incendiée aux quatre côtés; le désir est aussi redoutable qu'une chute dans une fosse en ignition ou que la manipulation d'un serpent venimeux; il est pareil à un brigand brandissant une épée, à un méchant Rākṣasa, au poison dangereux versé dans la bouche, à du cuivre en fusion (*kvathitatāmra*) introduit dans la gorge, à un éléphant furieux, à la chute dans un précipice, au lion qui barre la route,

[1] Cf. *Cūladukkhakkhandhasutta* dans Majjhima, I, p. 91-92; Tchong a han, T 26, k. 25, p. 586 b 22 : *Mayhaṃ pi kho, Mahānāma, pubbe va sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattass' eva sato « appassādā kāmā bahudukkhā bahupāyāsā, ādīnavo ettha bhiyyo » ti etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya sudiṭṭhaṃ ahosi* : « Moi aussi, Mahānāman, avant mon illumination, quand je n'étais encore qu'un bodhisattva non pleinement illuminé, j'avais bien vu, de science exacte et conformément à la vérité, que les désirs ont peu de délices, beaucoup de douleurs, beaucoup d'ennuis et que les inconvénients y sont multipliés ». La même condamnation : *appassādā kāmā*, etc., est répétée, pour le bhikkhu Ariṭṭha, dans Vinaya, II, p. 25; Majjhima, I, p. 130; Aṅguttara, III, p. 97. — Le présent passage du Mppś fait précéder ce verdict d'une déclaration sur le *kāma*, cause de crainte et de douleur : elle se trouve dans Aṅguttara, IV, p. 289: *Bhayan ti bhikkhave kāmānaṃ etaṃ adhivacanaṃ, dukkhan ti bhikkhave kāmānaṃ etaṃ adhivacanaṃ*, etc.

au poisson Makara qui ouvre la gueule : les désirs sont aussi redoutables que tout cela. L'attachement au désir fait le malheur
185 b de l'homme. L'homme attaché au désir est comme le prisonnier dans sa geôle, le cerf dans un enclos, l'oiseau pris au filet, le poisson qui a avalé l'hameçon, le loup aux prises avec un chien, le corbeau dans une troupe de milans, le serpent en présence d'un sanglier, la souris dans les griffes du chat, l'aveugle au bord d'un fossé, la mouche sur de l'huile bouillante, le malade à l'armée, le boiteux dans un incendie. [S'attacher au désir], c'est pénétrer dans une rivière aux flots salés, lécher un glaive enduit de miel. Le désir, c'est la viande débitée à un carrefour, la forêt tranchante dissimulée sous une mince couche, l'excrément couvert de fleurs, la jarre empoisonnée enduite de miel, la malle remplie de serpents venimeux, l'illusion du rêve, l'emprunt qu'il faut restituer, la magie qui trompe les petits enfants, la flamme sans consistance. [Se livrer au désir], c'est plonger en eau profonde, s'engouffrer dans la gueule du poison Makara. Le désir, c'est la grêle qui détruit les céréales, la foudre qui frappe les hommes. Les désirs sont tout cela : trompeurs, irréels, sans consistance et sans vigueur, ils apportent peu de plaisir mais beaucoup de douleurs. Le désir est l'armée de Māra qui détruit toutes les bonnes qualités. Puisqu'il tourmente sans cesse les êtres, il se prête à toutes ces multiples comparaisons (*upamāna*). C'est en rejetant les cinq désirs, en écartant les cinq obstacles et en pratiquant les cinq Dharma qu'on arrive au premier *dhyāna*.

Question. — Les recueillements et concentrations, comme les huit libérations (*vimokṣa*), les huit vues dominatrices de l'objet (*abhibhvāyatana*), les dix vues en totalité de l'objet (*kṛtsnāyatana*), et les quatre sentiments infinis (*apramāṇa*) ne sont jamais qualifiés de vertus (*pāramitā*). Pourquoi le *dhyāna* est-il le seul à être qualifié de « vertu » de dhyāna (*dhyānapāramitā*) ?

Réponse. — 1. Les qualités (*guṇa*) de tous ces recueillements sont de l'ordre de la réflexion (*cintā*) et de la méditation (*bhāvanā*). *Dhyāna*, en langue des Ts'in, signifie réflexion et méditation. En parlant de vertu de *dhyāna*, on inclut par le fait même toutes les qualités.

2. En outre, le *dhyāna* occupe la première place, tel un roi. Parler de *dhyāna*, c'est inclure tous les autres recueillements ; parler des autres recueillements, ce n'est pas inclure le *dhyāna*. Pourquoi ?

Parce que, dans les quatre *dhyāna*, le savoir (*jñāna*) et le recueillement (*samāpatti*) sont égaux et équilibrés. Dans l'*anāgamya* (recueillement liminaire, précédant le premier *dhyāna*), le savoir (*jñāna*) l'emporte sur le recueillement (*samāpatti*), tandis que, dans les recueillements immatériels (*ārūpyasamāpatti* faisant suite aux *dhyāna*), c'est le recueillement qui l'emporte sur le savoir : ces états ne sont donc pas équilibrés. Quand un char (*ratha*) a une roue plus solide que l'autre, il n'offre pas de sécurité (*kṣema*) ; il en va de même quand le savoir et le recueillement sont inégaux.

Enfin, dans les quatre *dhyāna*, on trouve les quatre égalités de pensée (*samacitta*), les cinq *abhijñā*, les *vimokṣa*, les *abhibhvāyatana*, les *kṛtsnāyatana*, la concentration empêchant chez autrui la naissance des passions (*araṇāsamādhi*), le savoir résultant de la résolution (*praṇidhijñāna*), le *dhyāna* de tête (*prāntakoṭikadhyāna*), la concentration souveraine (*īśvarasamādhi?*), le *dhyāna* porté au maximum (*ṛddhikāṣṭhāgata dhyāna*), les quatorze pensées de création (*nirmāṇacitta*), le *Pan tcheou pan* (pratyutpannasamādhi) [1], tous les *samādhi* de Bodhisattva, Marche héroïque (*śūraṃgama*), etc., qui sont au nombre de 120, tous les *samādhi* de Buddha, Non-agitation (*akṣobhya*), etc., qui sont au nombre de 108 [2], l'arrivée des Buddha à la sagesse et leur renoncement à la vie (*āyuḥparityāga*) : tous ces divers recueillements de qualité se trouvent dans les *dhyāna* ; c'est pourquoi le *dhyāna* est qualifié de vertu (*pāramitā*), tandis que les autres recueillements ne le sont point.

III. DÉFINITION DES DIVERS DHYĀNA ET SAMĀPATTI [3].

Question. — Vous avez dit jusqu'ici qu'on obtient le premier *dhyāna* en condamnant les cinq désirs (*kāma*), en écartant les cinq

1 Toutes ces qualités seront définies ci-dessous, p. 1041 sq. Le *pratyutpannasamādhi* fait l'objet du Bhadrapālasūtra ; cf. Traité, I, p. 430, n. 1.

2 Sur ces 108 *samādhi*, voir les références dans Traité, I, p. 324, n. 1.

3 Cette section se borne à commenter un très ancien *Dhyānasūtra*, où les Neuf recueillements successifs (*navānupūrvasamāpatti*) sont définis en termes précis. C'est un topique inlassablement répété dans les textes canoniques : cf. Vinaya, III, p. 4 ; Dīgha, I, p. 37, 73, 172 ; II, p. 313 ; III, p. 78, 131, 222, 265 ; Majjhima, I, p. 21, 40, 89, 117, 159 ; II, p. 15, 204, 226 ; III, p. 4, 14, 25, 36 ; Saṃyutta, II, p. 210, 216, 221 ; III, p. 235 ; IV, p. 225, 236, 263 ; V, p. 10, 198, 213 ; Aṅguttara, I, p. 53, 163, 182, 242 ; II, p. 126, 151 ; III, p. 11, 119 ; IV, p. 111, 176, 229, 410 ; V, p. 207, 343 ; Kathāvatthu, II, p. 484 ; Milinda, p. 289. — Pour les sources chinoises, voir

obstacles (*nīvaraṇa*) et en pratiquant les cinq Dharma. Par quelle méthode et par quel chemin peut-on obtenir le premier *dhyāna*?

p. ex. Tch'ang a han, T 1, k. 8, p. 50 c; Tchong a han, T 26, k. 47, p. 720 a; Tsa a han, T 99, k. 41, p. 302 a.

Voici le texte pâli de ce sutta : *Idha bhikkhave bhikkhu vivicc' eva kāmehi, vivicca akusalehi dhammehi, savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. — Vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. — Pītiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca sampajāno, sukhañ ca kāyena paṭisamvedeti; yan taṃ ariyā acikkhanti « Upekkhako satimā sukhavihārīti » tatiyaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. — Sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā, pubbeva somanassadomanassānam atthagamā adukkhaṃ asukhaṃ upekhāsatiparisuddhiṃ catutthaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. — Sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamma, paṭighasaññānaṃ atthagamā, nānattasaññānaṃ amanasikārā « Ananto ākāso ti » ākāsānañcāyatanaṃ upasampajja viharati. — Sabbaso ākāsānañcāyatanaṃ samatikkamma « Anantaṃ viññāṇan ti » viññāṇañcāyatanaṃ upasampajja viharati. — Sabbaso viññāṇañcāyatanaṃ samatikkamma « N'atthi kiñcīti » ākiñcaññāyatanaṃ upasampajja viharati. — Sabbaso ākiñcaññāyatanaṃ samatikkamma nevasaññānāsaññāyatanaṃ upasampajja viharati. — Sabbaso nevasaññānāsaññāyatanaṃ samatikkamma saññāvedayitanirodhaṃ upasampajja viharati.*

La recension sanskrite du même sūtra nous est transmise dans le Lalitavistara, p. 129; la Pañcaviṃśati, p. 167; la Daśasāhasrikā, p. 98-99; la Mahāvyutpatti, no 1478-1481, 1492-1495; des extraits dans la Kośavyākhyā, p. 665, 666, 673 :

Viviktaṃ kāmair viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati. — Vitarkavicārāṇāṃ vyupaśamād adhyātmaṃ samprasādāc cetasa ekotībhāvād avitarkam avicāraṃ samādhijaṃ prītisukhaṃ dvitīyaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati. — Prīter virāgād upekṣako viharati smṛtimān saṃprajānan sukhaṃ ca kāyena pratisaṃvedayati yat tad āryā ācakṣate « Upekṣakaḥ smṛtimān sukhavihārīti » niṣprītikaṃ tṛtīyaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati. — Sukhasya ca prahāṇād duḥkhasya ca prahāṇāt pūrvam eva saumanasyadaurmanasyayor astaṃgamād aduḥkhāsukham upekṣāsmṛtipariśuddhaṃ caturthaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati. — Sa sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramāt pratighasaṃjñānām astaṃgamān nānātvasaṃjñānām amanasikārād « Anantam ākāśam iti » ākāśānantyāyatanam upasaṃpadya viharati. — Sa sarvaśa ākāśānantyāyatanaṃ samatikramya « Anantaṃ vijñānam » iti vijñānānantyāyatanam upasaṃpadya viharati. — Sa sarvaśo vijñānānantyāyatanaṃ samatikramya « Nāsti kiṃcid iti » ākiṃcanyāyatanam upasaṃpadya viharati. — Sa sarvaśa ākiṃcanyāyatanaṃ samatikramya naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam upasaṃpadya viharati. — Sa sarvaśo naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanaṃ samatikramya saṃjñāvedayitanirodham upasaṃpadya viharati.

Pour fixer le vocabulaire, je donne ici la traduction de ce sūtra : « Ici, le

Réponse. — En se fondant sur les portes du recueillement, 185 c
comme la méditation de l'horrible (*aśubhabhāvanā*) et l'attention à la respiration (*ānāpānasmṛti*), etc.[1].

Ainsi, il est dit dans les stances explicatives du *Tch'an king* (Dhyānasūtra)[2] :

S'écartant des désirs (*kāma*) et des mauvais Dharma,
L'homme entre dans le premier *dhyāna*,
Muni d'examen (*savitarka*) et de jugement (*savicāra*),
Issu du détachement (*vivekaja*), qui est joie (*prīti*) et [bonheur (*sukha*).

S'étant écarté du feu de la luxure,
Il s'empare du recueillement clair et frais,
Heureux comme l'homme qui, torturé par la chaleur,
Pénètre dans un étang froid.

Comme chez le pauvre qui a trouvé un trésor,
Le *vitarka* d'une grande joie agite sa pensée.
Il l'analyse : c'est le *vicāra*.
C'est ainsi qu'il entre dans le premier *dhyāna*.

moine s'étant écarté des désirs, s'étant écarté des mauvais Dharma, entre dans le premier *dhyāna*, muni d'examen, muni de jugement, issu du détachement, qui est joie et bonheur. — Par la suppression de l'examen et du jugement, il entre dans le deuxième *dhyāna*, paix intérieure, fixation de la pensée sur un point, dépourvu d'examen, dépourvu de jugement, né de la concentration, qui est joie et bonheur. — Par renoncement à la joie, il demeure indifférent, réfléchi, conscient; il éprouve le bonheur dans son corps; il entre dans le troisième *dhyāna* que les saints appellent « Indifférent, réfléchi, séjournant en bonheur ». — Par la destruction du bonheur, et par la destruction de la douleur, par la suppression préalable de la joie et du chagrin, il entre dans le quatrième dhyāna, exempt de douleur et de bonheur, purifié dans le renoncement et la réflexion. — Ayant dépassé toute notion de matière, supprimant toute notion de résistance, négligeant toute notion de multiplicité, il s'écrie « Infini l'espace », et pénètre dans la Sphère d'infinité d'espace. — Dépassant la Spère d'infinité d'espace, il pénètre successivement dans la Sphère d'infinité de la connaissance, la Sphère du néant, la Sphère de la non-conscience-non-inconscience et, enfin, dans le Recueillement de la destruction de la conscience et de la sensation ».

Sur cette technique du *dhyāna*, voir le remarquable exposé de M. ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris, 1948, p. 158-164.

[1] Ces deux « portes » sont longuement étudiées dans Kośa, VI, p. 148-158.

[2] Je n'ai pas retrouvé ces stances dans le Tso tch'an san mei king, T 614, p. 269 c sq., traduction chinoise, par Kumārajīva, du *Dhyānasūtra*.

Il sait que le *vitarka* et le *vicāra* troublent sa pensée,
Quoique bons, il faut s'en séparer,
Car c'est sur une mer calme
Que le mouvement des vagues n'est point perçu.

Quand un homme très las
S'est couché pour dormir en paix,
Tout appel qu'on lui adresse
Trouble fortement sa pensée.

De même, pour l'homme recueilli, entré en *dhyāna,*
Les *vitarka* et *vicāra* sont un tourment.
C'est pourquoi, écartant *vitarka* et *vicāra,*
Il parvient à entrer dans le lieu de la connaissance [unifiée.

A cause de sa pureté interne (*adhyātmasaṃprasāda*),
Il trouve, dans le recueillement, *prīti* (joie) et *sukha* [(bonheur).
Pénétrant dans ce second *dhyāna,*
Sa joie est vive et son esprit très heureux.

Un recueillement où la concentration est extrême
Est calme et exempt de *smṛti* (souvenir).
Gêné par la *prīti* (joie), l'ascète veut l'éliminer,
Comme il a déjà écarté le *vitarka* et le *vicāra.*

C'est à cause d'une sensation (*vedanā*) qu'il y a joie.
Si on perd la joie, on éprouve du chagrin.
Renonçant à la sensation corporelle agréable [(*sukhavedanā*),
L'ascète en abandonne le souvenir et les moyens.

Le saint (*ārya*) peut arriver à ce renoncement;
Chez les autres hommes, ce renoncement est difficile.
Quand on connaît les tourments du *sukha* (bonheur),
On voit la grande paix immobile.

Quand le *daurmanasya* (chagrin) et la *prīti* (joie) sont [écartés,
Le *duḥkha* (malheur) et le *sukha* (bonheur) restent [encore à trancher.

Purifiée par l'indifférence et la réflexion [(*upekṣāsmṛtipariśuddha*),
La pensée pénètre dans le quatrième *dhyāna.*

Le *sukha* présent dans le troisième *dhyāna,*
Transitoire (*anitya*) et changeant, est douleur.
Dans le Kāmadhātu, l'ascète a tranché le *daurmanasya*;
Dans le second *dhyāna,* il a écarté la *prīti.*

C'est pourquoi le Buddha Bhagavat
A dit, dans le quatrième *dhyāna,*
Qu'après avoir tranché le *daurmanasya* et la *prīti,*
Il fallait maintenant écarter *duḥkha* et *sukha.*

[1. *Préparation au premier dhyāna*]. — Par la pureté de la moralité (*śīlaviśuddhi*), la solitude de la retraite, la garde des sens, les méditations intensives durant les première et dernière veilles [1], l'ascète écarte les joies extérieures et se complaît dans la méditation. Il s'écarte des désirs (*kāma*) et des mauvais Dharma (*akuśala-*
dharma). S'appuyant sur l'*anāgamya* (recueillement liminaire pré- **186 a**
cédant le premier *dhyāna*) [2], il obtient le premier *dhyāna.*

[2. *Premier dhyāna*]. — Le premier *dhyāna* est défini dans l'Abhidharma : Il y a quatre sortes de *dhyāna* : 1. le *dhyāna* associé à la délectation (*āsvādanasaṃprayukta*) ; 2. le *dhyāna* pur (*śuddhaka*) ; 3. le *dhyāna* sans souillure (*anāsrava*) ; 4. les cinq *skandha* obtenus par rétribution (*vipākaja*) et contenus dans le premier *dhyāna* [3]. Ici, l'ascète entre [dans le *dhyāna*] pur (*śuddhaka*) et sans souillure (*anāsrava*) ; il en va de même pour les deuxième, troisième et quatrième *dhyāna.*

Selon la définition du Buddha : « Le bhikṣu, s'étant écarté des désirs et des méchants et mauvais Dharma, entre dans le premier

1 Voir ci-dessus, p. 1020, n. 2.

2 Sur ce terme, voir Kośa, VIII, p. 179, n. 6.

3 Cf. Kośa, VIII, p. 144. — Le *dhyāna* de délectation est souillé par le désir (*tṛṣṇā*); le *dhyāna* pur est d'ordre mondain et pratiqué par les profanes; le *dhyāna anāsrava* est d'ordre supramondain et pratiqué par les ārya; le *dhyāna* « des cinq *skandha* » désigne les Sphères du Rūpadhātu habitées par dix-sept classes de dieux, depuis les Brahmakāyika jusqu'aux Akaniṣṭha (voir Kośa, III, p. 2) : les dieux du Rūpadhātu sont encore constitués par cinq *skandha*; ceux de l'Ārūpyadhātu n'en ont plus que quatre, parce que le *rūpa* y fait défaut.

dhyāna, muni d'examen, muni de jugement, issu du détachement, qui est joie et bonheur » (Dhyānasūtra, *l. c.* : *Viviktaṃ kāmair viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati*).

Les « désirs » (*kāma*), ce sont les cinq objets des sens (*pañca kāmaguṇa*), couleurs (*rūpa*), etc., auxquels on s'attache. Par la réflexion et l'analyse, on condamne ces désirs, ainsi qu'on a dit plus haut.

Les « méchants et mauvais Dharma » (*pāpaka, akuśaladharma*), ce sont les cinq obstacles (*pañca nīvaraṇa*), convoitise (*kāmacchanda*), etc. En se détachant de ces deux classes, dont les unes sont externes (*bāhya*) et les autres internes (*ādhyātmika*), on obtient le premier *dhyāna*.

Les [cinq] caractéristiques du premier *dhyāna* sont : l'examen (*vitarka*), le jugement (*vicāra*), la joie (*prīti*), le bonheur (*sukha*) et la fixation de la pensée (*cittaikāgratā*) [1].

Il est « *savitarka* et *savicāra* » : en obtenant, dans le premier *dhyāna*, des biens (*kuśaladharma*) et des qualités (*guṇa*) non obtenus auparavant, la pensée éprouve un grand effroi. Quand [un homme], qui a sans cesse été brûlé par le feu des désirs, obtient le premier *dhyāna*, c'est comme s'il entrait dans un étang d'eau froide. Par ailleurs, il ressemble à un pauvre (*daridra*) qui trouverait soudain un trésor : l'ascète qui a médité et analysé les inconvénients du Kāmadhātu et qui perçoit l'importance des avantages et des qualités du premier *dhyāna*, éprouve une grande joie (*prīti*) : c'est pourquoi on le dit *savitarka* et *savicāra*.

Question. — *Vitarka* et *Vicāra* sont-ils une seule et même chose ou deux choses différentes?

Réponse. — Ce sont deux choses différentes [2]. Le *vitarka* est le

[1] Cf. Majjhima, I, p. 294 : *Paṭhamaṃ jhānaṃ pañcaṅgikaṃ; idh' āvuso paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa bhikkhuno vitakko ca vattati vicāro ca pīti ca sukhañ ca cittekaggatā ca.* — Voir aussi Kośa, VIII, p. 147.

[2] Sur la distinction entre *vitarka* et *vicāra*, cf. le Pañcaskandhaka de Vasubandhu, cité dans Kośavyākhyā, p. 64 : *Vitarkaḥ katamaḥ? Paryeṣako manojalpaḥ cetanāprajñāviśeṣaḥ yā cittasyaudārikatā. Vicāraḥ katamaḥ? Pratyavekṣako manojalpaḥ, tathaiva yā cittasya sūkṣmatā.* — Ici le Mppś admet une différence spécifique (*jātibheda*) entre *vitarka* et *vicāra* : c'est la thèse des Vaibhāṣika; les Sautrāntika sont d'un avis contraire cf. Kośa, II, p. 174 sq.; Kośavyākhyā, p. 139. De leur côté, les sources pâlies se sont essayées à des définitions : cf. Dhammasaṅgani, p. 10; Atthasālinī, p. 114-115; Milinda, p. 62-63; Visuddhimagga I, p. 142-143; S. Z. Aung, *Compendium*, p. 17, 40.

premier moment d'une pensée grossière (*sthūlacittaprathamakṣaṇa*), le *vicāra* est une analyse plus subtile (*sūkṣma*). Ainsi, quand on frappe une cloche, le premier son est fort : c'est le *vitarka*; le son subséquent est plus ténu : c'est le *vicāra*.

Question. — Il est dit dans l'Abhidharma que, du Kāmadhātu jusqu'au premier *dhyāna*, une même pensée est associée au *vitarka* et au *vicāra*; pourquoi dites-vous ici que le *vitarka* est le premier moment d'une pensée grossière, tandis que le *vicāra* est une analyse plus subtile?

Réponse. — Bien que les deux choses résident dans une même pensée, leurs caractéristiques ne sont pas simultanées : au moment du *vitarka*, le *vicāra* est flou (*apaṭu*); au moment du *vicāra*, le *vitarka* est flou. Ainsi, quand le soleil se lève, les étoiles disparaissent. Toutes les pensées (*citta*) et tous les mentaux (*caitasikadharma*) reçoivent leur nom au prorata du temps : il en va de même ici [: *vitarka* et *vicāra* sont des moments distincts d'une même pensée]. Ainsi, le Buddha a dit : « Si tu tranches une unique chose, je prétends que tu deviendras un Anāgāmin : cette unique chose, c'est l'avarice (*mātsarya*) » [1]. En réalité, il devrait dire que les cinq entraves de rang inférieur (*avaraṃbhāgīya saṃyojana*) doivent disparaître pour qu'on devienne Anāgāmin [2]. Pourquoi dit-il qu'il faut seulement trancher une seule chose? Parce que, chez son interlocuteur, l'avarice surabondait et que toutes les autres entraves en provenaient; il suffisait donc à celui-ci de détruire l'avarice pour trancher en même temps les autres entraves. De même ici, *vitarka* et *vicāra* prennent leur nom au prorata du temps.

[3. *Deuxième dhyāna*]. — L'ascète sait que le *vitarka* et le *vicāra*, si bons qu'ils soient, troublent la pensée en recueillement (*samāhi-*

[1] Voir un passage de l'Aṅguttara, III, p. 272, où il est dit que, pour atteindre les quatre *dhyāna* et réaliser les quatre fruits du Chemin (*srotaāpattiphala*, etc.), il suffit d'avoir tranché la quintuple avarice : *āvāsa-, kula-, lābha-, vaṇṇa* et *dhammamacchariya*.

[2] En disant qu'il suffit de trancher une seule entrave, l'avarice, pour devenir Anāgāmin, le Buddha simplifiait les choses au profit de son interlocuteur; en rigueur de termes, c'est « par la disparition des cinq premières entraves que l'homme devient un être apparitionnel, qu'il atteint là (dans le monde des dieux) le Nirvāṇa et qu'il n'est pas sujet à revenir de ce monde-là » : cf. Dīgha, I, p. 156; II, p. 92; III, p. 132; Majjhima, I, p. 436 : *Pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā opapātiko hoti tatthaparinibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā.*

tacitta) ; par renoncement de pensée (*cittavairāgya*), il réprouve le *vitarka* et le *vicāra*, et fait cette réflexion : « Le *vitarka* et le *vicāra* agitent la pensée du *dhyāna*; comme lorsqu'une eau pure est agitée par les vagues, on n'y voit plus rien ». Lorsqu'un homme las et fatigué reprend son souffle et veut dormir, si son voisin l'appelle,
186 b il en éprouve toutes sortes d'ennuis; il en va de même pour celui qui a concentré sa pensée et s'est recueilli intérieurement quand le *vitarka* et le *vicāra* viennent le troubler. C'est pour toutes ces raisons qu'il réprouve le *vitarka* et le *vicāra*.

[Selon la définition du Buddha, l'ascète] « par la suppression de l'examen et du jugement, entre dans le deuxième *dhyāna*, paix intérieure, fixation de la pensée sur un point, dépourvu d'examen, dépourvu de jugement, né de la concentration, qui est joie et bonheur » (Dhyānasūtra, *l. c.* : *Vitarkavicārāṇāṃ vyupaśamād adhyātmaṃ saṃprasādāc cetasa ekotībhāvam avitarkam avicāraṃ samādhijaṃ prītisukhaṃ dvitīyaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati*).

En possession du deuxième *dhyāna*, il obtient la *prīti* et le *sukha* du deuxième *dhyāna*, joie et bonheur incomparables qui n'avaient pas été obtenus jusque là. « Par la suppression de l'examen et du jugement » (*vitarkavicārāṇāṃ vyupaśamāt*) : il ont disparu, parce que l'ascète connaissait leurs défauts. Ce *dhyāna* est « paix intérieure » (*adhyātmasaṃprasāda*) [1] car, en pénétrant dans ce profond recueillement, l'ascète a renoncé par la foi (*prasāda*) au *vitarka* et au *vicāra* du premier *dhyāna* : l'avantage est important, la perte minime et le gain considérable. C'est à cause de la « fixation de la pensée sur un objet » (*cetasa ekotībhāva*) que ce *dhyāna* est nommé « paix intérieure ».

[4. *Troisième dhyāna*]. — L'ascète perçoit les défauts de la *prīti* comme il avait vu ceux du *vitarka* et du *vicāra* : selon la place occupée par l'objet de jouissance, c'est tantôt la joie (*prīti*) tantôt le chagrin (*daurmanasya*) qui domine. Comment cela? Ainsi, par exemple, quand un pauvre (*daridra*) trouve un trésor, sa joie est immense; mais, dès qu'il le perd, son chagrin est profond. La joie évolue et se change en chagrin.

C'est pourquoi [selon la définition du Buddha], l'ascète : « par renoncement à la joie, demeure indifférent, réfléchi, conscient; il éprouve ce bonheur corporel auquel les saints sont [seuls] capables de

[1] Sur l'*adhyātmasaṃprasāda*, qui est foi (*śraddhā*), voir Kośa, VIII, p. 158.

renoncer; réfléchi, séjournant en bonheur, il entre dans le troisième *dhyāna* » (traduction libre et fautive du Dhyānasūtra, *l. c.* : *Prīter virāgād upekṣako viharati smṛtimān saṃprajānan sukhaṃ ca kāyena pratisaṃvedayati yat tad āryā ācakṣate « Upekṣakaḥ smṛtimān sukhavihārīti » niṣprītikaṃ tṛtīyaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati*).

Il demeure « indifférent » (*upekṣakaḥ*) car il abandonne tout sentiment de joie (*prīti*) et n'éprouve aucun regret; il demeure « réfléchi » (*smṛtimān*) et « pleinement conscient » (*saṃprajānan*) car, ayant obtenu le bonheur du troisième *dhyāna*, il empêche ce bonheur de provoquer des tourments; il « éprouve le bonheur corporel » (*sukhaṃ kāyena pratisaṃvedayati*) car il éprouve, par tout son corps, le bonheur du troisième *dhyāna* [1]; « ce bonheur auquel les *ārya* seuls sont capables de renoncer » : ce bonheur étant le premier du monde provoque l'attachement de la pensée (*cittābhiniveśa*), et le profane (*pṛthagjana*) n'y renonce que rarement. Aussi le Buddha a-t-il dit que le fruit de rétribution pour la pratique de la bienveillance est le premier qui soit dans les terres pures.

[5. *Quatrième dhyāna*]. — L'ascète perçoit les défauts du *sukha* comme il avait vu ceux de la *prīti*; il sait que l'immobilité de la pensée (*cittāniñjyatā*) est très supérieure à tout car, là où il y a agitation, il y a douleur (*duḥkha*). Puisqu'il est agité par le *sukha* du troisième *dhyāna*, l'ascète recherche la non-agitation.

[Selon la définition du Buddha] « par la destruction du bonheur et par la destruction de la douleur, par la suppression préalable de la joie et du chagrin, l'ascète pénètre dans le quatrième *dhyāna*, exempt de douleur et de bonheur, purifié dans le renoncement et la réflexion » (Dhyānasūtra, *l. c.* : *Sukhasya ca prahāṇād duḥkasya ca prahāṇāt pūrvam eva saumanasyadaurmanasyayor astaṃgamād aduḥkhāsukham upekṣāsmṛtipariśuddhaṃ caturthaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati*).

Dans le quatrième *dhyāna*, il n'y a plus ni douleur ni bonheur, mais seulement une sagesse non-agitée (*āniñjyaprajñā*) ; c'est pourquoi le quatrième *dhyāna* est dit « purifié dans le renoncement

[1] Le troisième *dhyāna* possède donc cinq membres : 1. *upekṣā*, 2. *smṛti*, 3. *saṃprajñāna*, 4. *sukha*, 5. *samādhi*; ils sont définis dans Kośa, VIII, p. 148. Mais, tandis que le *sukha* présent dans les deux premiers *dhyāna* est simplement le bon état physique (*praśrabdhi*), le *sukha* du troisième *dhyāna* est sensation de bonheur (*sukhā vedanā*); cf. Kośa, VIII, p. 150.

et la réflexion » (*upekṣāsmṛtipariśuddha*) [1]. Par contre, le troisième *dhyāna*, à cause de l'agitation provoquée par le bonheur, est appelé douleur. Ainsi donc le quatrième *dhyāna* est « exempt de douleur et de bonheur » (*aduḥkhāsukha*).

[6. *Première samāpatti*]. — Selon la définition du Buddha, l'ascète « ayant dépassé toute notion de matière, négligeant toute notion de multiplicité, supprimant toute notion de résistance, pénètre dans la Sphère d'infinité d'espace » (Dhyānasūtra, *l. c.* : *Sa sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramān, nānātvasaṃjñānām amanasikārāt, pratighasaṃjñānām astaṃgamād « Ānantam ākāśam iti » ākāśānantyāyatanam upasaṃpadya viharati*).

L'ascète fait cette réflexion : « Là où la matière fait défaut, on échappe aux douleurs de la faim (*kṣudh*) et de la soif (*pipāsā*), du froid (*śīta*) et du chaud (*uṣṇa*) ; la matière corporelle est grossière, mauvaise, trompeuse et irréelle : c'est à cause du complexe des causes et conditions (*hetupratyayasāmagrī*) de la vie antérieure que nous héritons de ce corps, réceptacle de toutes sortes de douleurs. Comment éviter ces tourments corporels ? Il faut considérer l'espace (*ākāśa*) présent dans le corps ». L'ascète considère donc sans cesse le vide du corps, pareil à celui d'une cage ou d'une marmite ; en y songeant toujours et sans cesse, il se libère de la matière et ne voit plus le corps. Et il en va des matières externes (*bāhyarūpa*) comme
186 c du vide corporel interne. Alors l'ascète peut contempler l'espace immense et infini (*apramāṇānantākāśa*). Maître de cette contemplation, il n'éprouve plus ni douleur ni bonheur, et son esprit progresse : il est pareil à l'oiseau enfermé dans une cage et qui trouve sa délivrance quand la cage est brisée. Telle est l'*ākāśasamāpatti*.

[7. *Deuxième samāpatti*]. — Cet *ākāśa* immense et infini, c'est par l'intellect qu'on le saisit (*ālambate*) ; cet objet vaste distrait l'ascète et peut même détruire son recueillement. Contemplant l'espace, l'ascète perçoit des sensations (*vedanā*), des notions (*saṃjñā*) des formations (*saṃskāra*) et des connaissances (*vijñāna*) [2] qui lui

[1] On serait tenté de traduire *Chö nien ts'ing tsing* par « pureté dans le renoncement à la réflexion » ; mais ces quatre caractères rendent l'expression sanskrite *upekṣāsmṛtipariśuddhi* : 1. l'*upekṣāpariśuddhi* est l'indifférence pour quelque objet que ce soit (*anābhogalakṣaṇa*) ; 2. la *smṛtipariśuddhi* consiste à ne pas perdre de vue le *nimitta* (le motif, la raison) de cette indifférence (*upekṣānimittāsaṃpramoṣa*) : cf. Kośa, VIII, p. 148.

[2] Tandis que les *dhyāna* sont accompagnés des cinq *skandha*, les *samāpatti* n'en comportent que quatre (*vedanā, saṃjñā, saṃskāra* et *vijñāna*), car tout *rūpa* y manque ; cf. Kośa, VIII, p. 134.

semblent une maladie (*roga*), un ulcère (*gaṇḍa*), une blessure (*āghāta*) et une flèche (*śalya*), transitoires (*anitya*), douloureuses (*duḥkha*), vides (*śūnya*) et impersonnelles (*anātman*), une accumulation de tromperies sans vraie réalité [1]. Pensant de la sorte, il abandonne l'*ākāśa*-objet et ne saisit que la connaissance (*vijñāna*). Saisit-il la connaissance présente (*pratyutpanna*), passée (*atīta*), future (*anāgata*) ou la connaissance immense et infinie (*apramāṇānantavijñāna*) ? C'est la connaissance immense et infinie [2]. Cette connaissance étant, comme l'*ākāśa*, immense et infinie, le recueillement est nommé : Recueillement de la Sphère d'infinité de la connaissance (*vijñānānantyāyatanasamāpatti*).

[8. *Troisième samāpatti*]. — Ce *vijñāna* immense et infini, c'est par l'intellect qu'il le perçoit; cet objet vaste distrait l'ascète et peut détruire son recueillement. Contemplant cette connaissance, l'ascète perçoit des sensations (*vedanā*), des notions (*saṃjñā*), des formations (*saṃskāra*) et des connaissances (*vijñāna*) qui lui semblent une maladie (*roga*), un ulcère (*gaṇḍa*), une blessure (*āghāta*) et une flèche (*śalya*), transitoires (*anitya*), douloureuses (*duḥkha*), vides (*śūnya*) et impersonnelles (*anātman*), une accumulation de tromperies, sans vraie réalité. Pensant de la sorte, il détruit l'image du *vijñāna*, réprouve le *vijñānāyatana* et vante la Sphère du Néant (*ākiṃcanyāyatana*). Détruisant les images du *vijñāna*, il fixe sa pensée sur le néant, et c'est ce qu'on appelle Recueillement de la Sphère du néant (*ākiṃcanyāyatanasamāpatti*).

[9. *Quatrième samāpatti*]. — Dans cet *ākiṃcanyāyatana*, il perçoit des sensations (*vedanā*), des notions (*saṃjñā*), des formations (*saṃskāra*) et des connaissances (*vijñāna*) qui lui semblent une maladie (*roga*), un ulcère (*gaṇḍa*), une blessure (*āghāta*), une flèche (*śalya*), transitoires (*anitya*), douloureuses (*duḥkha*), vides (*śūnya*) et impersonnelles (*anātman*), une accumulation de trompe-

[1] Cette phrase qui sera répétée ci-après, pour les deuxième et troisième *samāpatti*, est d'origine canonique; cf. Majjhima, I, p. 436 : *So yad eva tattha hoti vedanāgataṃ saññāgataṃ saṅkhāragataṃ viññāṇagataṃ te dhamme aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato parato palokato suññato anattato samanupassati.*

[2] Comparer Vibhaṅga, p. 262 : *Anantaṃ viññāṇan ti, taṃ yeva ākāsaṃ viññāṇena phuṭaṃ manasikaroti anantaṃ pharati tena vuccati anantaṃ viññāṇan ti.* — Commentaire dans Visuddhimagga, I, p. 332.

ries, sans vraie réalité. Tandis qu'il médite ainsi, la sphère d'inconscience (*asaṃjñāyatana*) lui semble un ulcère (*gaṇḍa*), et la sphère de conscience (*saṃjñāyatana*) lui semble une maladie, un ulcère, une blessure et une flèche : [pour lui], la sphère par excellence, c'est la Sphère de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*).

Question. — Mais le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* comporte sensations (*vedanā*), notions (*saṃjñā*), formations (*saṃskāra*) et connaissances (*vijñāna*) ; pourquoi alors l'appelez-vous Non-conscience-non-inconscience ?

Réponse. — Dans cette sphère, il y a conscience (*saṃjñā*), mais comme cette dernière est subtile (*sūkṣma*) et difficile à connaître (*duravabodha*), nous parlons de « Non-conscience » ; d'autre part, puisqu'il y a conscience, nous ajoutons « Non-inconscience » [1]. Les profanes (*pṛthagjana*) affirment obtenir dans cette sphère le Vrai caractère des Dharma et l'identifient au Nirvāṇa ; mais, dans le système du Buddha, bien qu'on sache que cette sphère comporte conscience, on s'en tient à l'ancien vocable et on l'appelle Sphère de la non-conscience-non-inconscience.

Question. — Qu'est-ce que l'inconscience ?

Réponse. — Il y a trois sortes d'inconsciences : 1. le recueillement d'inconscience (*asaṃjñisamāpatti*) [2], 2. le recueillement de la destruction de la conscience et de la sensation (lire *Mie siang cheou ting* = *saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti*) [3], 3. les inconscients (*asaṃjñideva*) [4]. Le profane (*pṛthagjana*) qui veut détruire sa pensée, entre dans le recueillement d'inconscience, mais le disciple du Buddha qui veut détruire sa pensée entre dans la *saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti*.

1 Sur le point de savoir s'il y a *saṃjñā* dans la Sphère de la non-conscience non-inconscience, cf. Aṅguttara, IV, p. 427 : Kathāvatthu, I, p. 263 (tr. RH. D., p. 155) ; Kośa, VIII, p. 144.

2 L'*asaṃjñisamāpatti*, son préparatif, ses conditions et son fruit sont étudiés dans Kośa, II, p. 132, 200, 211, 310 ; IV, p. 200.

3 Sur le *saṃjñāvedayitanirodha*, qui se confond pratiquement avec le Nirvāṇa sur terre, voir Majjhima, I, p. 160, 301 ; III, p. 45 ; Saṃyutta, II, p. 212 ; Aṅguttara, I, p. 41 ; IV, p. 454 ; Kathāvatthu, I, p. 202 ; Kośa, II, p. 203-214 ; VII, p. 96 ; VIII, p. 193, 207, 215. — LAV., *Nirvāṇa*, p. 77, 80, 157.

4 Les *asaṃjñisattva*, dieux inconscients, sont définis dans Kośa, II, p. 199-200 ; VIII, p. 136.

IV. QUESTIONS RELATIVES AUX DHYĀNA.

[*Chemin pur et impur*] [1]. — Les *dhyāna* et *samāpatti* sont de deux sortes : impurs (*sāsrava*) et purs (*anāsrava*). Le *sāsrava* est

1 L'exposé qui va suivre étant quelque peu abscons, il n'est pas inutile de rappeler les données du problème. Le chemin des recueillements consiste à se libérer des passions inhérentes au Kāmadhātu, aux quatre *dhyāna* et aux trois premières *samāpatti*, tels qu'ils viennent d'être définis dans la section précédente. Chaque sphère comporte neuf catégories de passions : fortes-fortes, fortes-moyennes, fortes-faibles, moyennes-fortes, etc. Pour passer d'une sphère à l'autre il faut donc se libérer de neuf catégories de passions. L'opération comporte, pour chaque étage, neuf actes mentaux par lesquels on se détache des passions : c'est l'*ānantaryamārga*, et neuf actes mentaux par lesquels on prend possession de ce détachement : c'est le *vimuktimārga*. L'opération comporte donc 18 actes mentaux pour chaque sphère, et 144 actes mentaux pour l'ensemble des huit sphères. Pour atteindre le Nirvāṇa il faut encore se libérer des passions inhérentes à la neuvième sphère, la 4e *samāpatti*, appelée équivalemment Sphère de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*) ou Sommet de l'existence (*bhavāgra*).

Les recueillements peuvent être pratiqués selon le chemin mondain (*laukikamārga*) ou selon le chemin supramondain (*lokottaramārga*) :

1o Le chemin mondain, appelé aussi chemin impur (*sāsravamārga*), est suivi par les profanes (*pṛthagjana*) qui n'ont pas « vu » les vérités bouddhiques prêchées par le Buddha. S'il libère des passions, ce n'est que d'une façon provisoire. Ensuite, et ceci est essentiel, l'ascète ne peut se libérer des passions d'une spère qu'en pratiquant le recueillement liminaire de la sphère immédiatement supérieure.

Ainsi donc, dans le chemin impur, l'ascète entre successivement dans les huit recueillements liminaires (*sāmantaka*), servant de vestibule aux quatre *dhyāna* et aux quatre *samāpatti*, pour éliminer tour à tour les passions du *Kāmadhātu*, des quatre *dhyāna* et des trois premières *samāpatti*. Comme il n'y a pas, au-dessus de la 4e *samāpatti*, un recueillement liminaire où l'ascète puisse entrer pour détruire les passions de la 4e *samāpatti*, l'ascète est incapable, par le chemin impur, de se libérer des passions de la 4e *samāpatti*. Notons qu'il y a huit recueillements liminaires seulement : le premier, servant de vestibule au 1er *dhyāna*, est nommé *anāgamya* ; les sept autres portent le nom générique de *sāmantaka*. Les recueillements impurs (*sāsrava*) du chemin mondain sont qualifiés de *purs* (*śuddhaka*) en tant qu'ils s'opposent aux recueillements associés à la délectation (*āsvādanasaṃprayukta*), viciés par le désir : c'est là une terminologie regrettable car elle est de nature à troubler le lecteur.

2o Le chemin supramondain (*lokottaramārga*), encore appelé chemin pur (*anāsravamārga*), est suivi par les saints (*ārya*) doués de sagesse pure, qui ont « vu » les quatre vérités saintes (*āryasatya*) et en ont compris les seize aspects (*ṣoḍaśākāra*) à raison de quatre aspects pour chaque vérité (voir ci-dessus, p. 641). Ce chemin assure la libération définitive des passions et

pratiqué par le profane (*pṛthagjana*), ainsi qu'on l'a dit plus haut; l'*anāsrava*, ce sont les seize aspects des [vérités] saintes (*ṣoḍaśāryākāra*).

Lorsqu'on suit le *sāsravamārga*, on s'appuie sur le recueillement liminaire (*sāmantaka*) de la terre immédiatement supérieure pour renoncer aux passions de la terre inférieure. Quand on suit l'*anāsravamārga*, on renonce aux passions de sa propre terre et à celles de la terre supérieure. C'est pourquoi, lorsque le profane (*pṛthagjana*)
187 a se trouve dans le *bhavāgra* [quatrième et dernière *samāpatti*], il ne parvient pas à se libérer des passions de cette sphère, car il n'y a pas [au-delà] un recueillement liminaire (*sāmantaka*) conduisant à une sphère supérieure.

Lorsque le disciple du Buddha veut renoncer aux désirs (*kāma*) du Kāmadhātu et aux passions (*kleśa*) du Kāmadhātu, il tranche par la méditation (*manasikāra*) les neuf catégories de passions fortes (*adhimātra*), moyennes (*madhya*) et faibles (*mṛdu*), à savoir : 1. les

tandis que, dans le chemin impur, l'ascète devait entrer dans le recueillement liminaire (*sāmantaka*) de la sphère immédiatement supérieure pour se libérer des passions de sa sphère à lui, le saint, qui suit le chemin pur, coupe directement les passions de sa terre sans recourir à un *sāmantaka* quelconque. Ainsi donc, arrivé à la 4e et dernière *samāpatti*, le saint peut éliminer les passions de cette sphère par neuf actes de détachement et neuf actes de prise de possession : ce qui était impossible au profane suivant le chemin impur.

3° L'ascète peut, s'il le désire, combiner le chemin impur et le chemin pur. Ce fut le cas pour Śākyamuni. Lorsqu'il arriva à Bodh-Gayā, sous l'arbre de l'illumination, il était encore un profane (*pṛthagjana*), un homme qui n'avait pas vu les vérités. Mais il avait éliminé, par le chemin impur, toutes les passions du Kāmadhātu, des quatre *dhyāna* et des trois premières *samāpatti*. Seules les passions de la 4e et dernière *samāpatti* demeuraient en lui car, nous l'avons vu, elles ne peuvent être détruites par le chemin impur. Survint l'illumination : Śākyamuni perçut, en seize moments, les seize aspects (*ṣoḍaśākāra*) des vérités bouddhiques : cette sagesse pure donna un caractère définitif à sa délivrance des désirs inférieurs. Il lui restait à éliminer les neuf catégories de passions afférentes à la 4e *samāpatti* ou *bhavāgra* : c'est ce qu'il fit en posant neuf actes mentaux d'*ānantaryamārga* qui le détachèrent de ces passions, et neuf actes mentaux de *vimuktimārga* qui le mirent en possession de ce détachement. Śākyamuni obtint donc l'état d'Arhat, dépourvu de toute passion, en 34 moments de pensée : 16 moments pour la vue des vérités, 9 pour l'*ānantaryamārga* du *bhavāgra*, 9 pour le *vimuktimārga* du même *bhavāgra*. En même temps, il devint un Buddha en raison de ses œuvres méritoires.

Voir une étude sur le chemin des recueillements dans L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Kośa, V, p. IV-XI; *Morale bouddhique*, p. 71-97.

passions fortes-fortes, 2. fortes-moyennes, 3. fortes-faibles, 4. moyennes-fortes, 5. moyennes-moyennes, 6. moyennes-faibles, 7. faibles-fortes, 8. faibles-moyennes, 9. faibles-faibles.

Ayant tranché ces neuf catégories, le disciple du Buddha peut chercher à obtenir le premier *dhyāna* par le *sāsravamārga*. En ce cas, dans l'*anāgamya* (recueillement liminaire précédant le premier *dhyāna*), au cours de neuf *ānantaryamārga* (abandons successifs des neuf catégories de passions de la terre inférieure) et de huit *vimuktimārga* (prises de possession de ces abandons successifs), il exerce d'abord le *sāsravamārga*, ensuite le *sāsrava* ou l'*anāsravamārga*. Au cours du neuvième *vimuktimārga*, dans l'*anāgamya*, il exerce d'abord le *sāsravamārga*; ensuite le *sāsrava* ou *anāsravamārga* de l'*anāgamya*, et le *sāsrava* du *sāmantaka* du premier *dhyāna*. S'il veut atteindre le premier *dhyāna* par l'*anāsravamārga*, il en sera de même.

S'il renonce aux passions du premier *dhyāna* par le *sāsravamārga*, dans le *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*, au cours de neuf *ānantaryamārga* et de huit *vimuktimārga*, il exerce d'abord le *sāsrava* du *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*, ensuite le *sāsravamārga* du *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*, ainsi que le premier *dhyāna anāsrava* et sa suite. Au cours du neuvième *vimuktimārga*, dans le *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*, il exerce d'abord le *sāsravamārga* du *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*, ensuite le *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*, ensuite le *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*, l'*anāsrava* du premier *dhyāna* et sa suite, le deuxième *dhyāna śuddhaka* ou *anāsrava*.

S'il renonce aux passions du premier *dhyāna* par l'*anāsravamārga*, au cours de neuf *ānantaryamārga* et de huit *vimuktimārga*, il exerce d'abord l'*anāsravamārga* de sa propre terre, ensuite le *sāsrava* ou *anāsravamārga* du premier *dhyāna* et de sa suite. Au cours du neuvième *vimuktimārga*, il exerce d'abord l'*anāsravamārga* de sa propre terre, ensuite le *sāsrava* ou *anāsravamārga* du premier *dhyāna* et de sa suite.

Il en va de même dans l'exercice des autres recueillements, depuis le deuxième *dhyāna śuddhaka* ou *anāsrava* jusqu'au renoncement (*vairāgya*) qui caractérise l'*ākiṃcanyāyatana*. Dans le renoncement qui caractérise le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, au cours de neuf *ānantaryamārga* et de huit *vimuktimārga*, il exerce seulement l'*anāsravamārga* universel. Au cours du neuvième *vimuktimārga*, il exerce les racines de bien du triple monde (*traidhātukakuśalamūla*)

et l'*anāsravamārga*; il expulse ainsi le recueillement sans pensée (*acittakasamāpatti*).

***

[*Culture des dhyāna*]. — Il y a deux sortes de cultures (*bhāvanā*) : 1. la culture de l'obtention, 2. la culture de l'exercice. La culture de l'obtention, c'est obtenir maintenant ce qu'on n'avait pas obtenu primitivement; plus tard on cultivera la chose elle-même et ses compléments également. La culture de l'exercice, c'est cultiver présentement ce qu'on avait déjà obtenu autrefois; mais, plus tard, on ne cultivera pas les compléments. Telles sont les diverses cultures au cours des *dhyāna* et des *samāpatti*.

***

[*Espèces de recueillements*]. — Sommairement, les traits caractéristiques (*nimitta*) des *dhyāna* et des *samāpatti* sont au nombre de vingt-trois : huit recueillements de délectation (*āsvādana*), huit recueillements purs (*śuddhaka*) et sept recueillements *anāsrava*.

***

[*Causes et conditions dans les recueillements*]. — Il y a six sortes de causes (*hetu*) : 1. cause associée (*saṃprayuktaka*), 2. cause mutuelle (*sahabhū*), 3. cause pareille (*sabhāga*), 4. cause universelle (*sarvatraga*), 5. cause de rétribution (*vipāka*), 6. cause nominale (*nāmahetu*) [1]. Pris un à un, les sept *anāsrava* sont causes pareilles; dans
187 b la même terre, progressent les causes associées et mutuelles, le « dhyāna de délectation » antérieur et ses causes, le « dhyāna de délectation » postérieur et ses causes. Il en va de même pour les *dhyāna śuddhaka*.

Les quatre conditions (*pratyaya*) sont : 1. la condition en qualité de cause (*hetupratyaya*), 2. la condition en qualité d'antécédent égal et immédiat (*samanantarapratyaya*), 3. la condition en qualité d'objet (*ālambanapratyaya*), 4. la condition en qualité de souverain (*adhipatipratyaya*) [2] :

[1] Les six causes, dans Kośa, II, p. 245 sq.

[2] Les quatre conditions, dans Kośa, II, p. 299 sq.

1. La condition en qualité de cause a été expliquée ci-dessus [dans l'examen des six causes].

2. [En ce qui concerne la condition en qualité d'antécédent, nous remarquerons ce qui suit] [1] :

Le premier *dhyāna anāsrava* peut produire après lui six recueillements : 1-2. recueillement *śuddhaka* et *anāsrava* de premier *dhyāna*; 3-6. recueillement *śuddhaka* et *anāsrava* de deuxième et troisième *dhyāna*.

Le deuxième *dhyāna anāsrava* peut produire après lui huit recueillements : 1-2. recueillement *śuddhaka* et *anāsrava* de la même terre; 3-4. recueillement *śuddhaka* et *anāsrava* de premier *dhyāna*; 5-8. recueillement *śuddhaka* et *anāsrava* de troisième et quatrième *dhyāna*.

Le troisième *dhyāna anāsrava* peut produire après lui dix recueillements : 1-2. deux recueillements de la même terre; 3-6. quatre recueillements des deux terres inférieures; 7-10. quatre recueillements des deux terres supérieures.

Le quatrième *dhyāna* et l'*ākāśānantyāyatana* également [peuvent produire après eux dix recueillements].

Le *vijñānānantyāyatana anāsrava* peut produire après lui neuf recueillements : 1-2. deux recueillements de la même terre; 3-6. quatre recueillements des deux terres inférieures; 7-9. trois recueillements des deux terres supérieures, [à savoir : recueillement *śuddhaka* et *anāsrava* de l'*ākiṃcanya*, recueillement *śuddhaka* du *naivasaṃjñānāsaṃjnāyatana*].

L'*ākiṃcanyāyatana anāsrava* peut produire après lui sept recueillements : 1-2. deux recueillements de la même terre; 3-6. quatre recueillements des deux terres inférieures; 7. un recueillement de la terre supérieure, [à savoir : le recueillement *śuddhaka* du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*].

Le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* peut produire après lui six recueillements : 1-2. deux recueillements de la même terre; 3-6. quatre recueillements des deux terres inférieures.

Il en va de même pour les recueillements *śuddhaka*.

En outre, ces recueillements augmentent tous la délectation (*āsvādana*) de leur propre terre : immédiatement après la délectation du premier *dhyāna*, fait suite la délectation du second, et ainsi de suite jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*.

[1] La naissance en succession des recueillements est traitée de la même manière dans Kośa, VIII, p. 167-168.

3. [En ce qui concerne la condition en qualité d'objet [1], notons que] les *dhyāna śuddhaka* et *anāsrava* ont toujours pour objet (*ālambana*) le *dhyāna* de délectation; ils portent sur la délectation de leur propre terre; ils portent aussi sur le désir pur (*viśuddhatṛṣṇā*). Comme ils n'ont pas d'objet sans tache, ils ne portent pas sur l'*anāsrava*.

Les recueillements immatériels fondamentaux (*maulārūpyasamāpatti*), *śuddhaka* ou *anāsrava*, ne portent pas sur le *sāsrava* des terres inférieures.

4. Comme cause nominale (*nāmahetu*) et condition en qualité de souverain (*adhipatipratyaya*), les *dhyāna* pénètrent :

a. les quatre sentiments infinis (*apramāṇacitta*) [2],

b. les trois [premières] libérations (*vimokṣa*) [3],

c. les huit vues dominatrices de l'objet (*abhibhvāyatana*) [4],

d. les huit [premières] vues en totalité de l'objet (*kṛtsnāyatana*), celles qui portent sur le Kāmadhātu [5],

e. les cinq [premiers] supersavoirs (*abhijñā*) portant sur le Kāma et le Rūpadhātu [6].

Les autres recueillements s'adaptent chacun à son objet; la *saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti* n'a pas d'objet.

*
**

[1] Sur l'objet des *dhyāna* et des *samāpatti*, voir le détail dans Kośa, VIII, p. 176-177.

[2] Les quatre *apramāṇa* sont les quatre *brāhmavihāra* signalés, plus haut, Traité, I, p. 163. — Étude détaillée dans Kośa, VIII, p. 196-203.

[3] Il y a huit *vimokṣamukha*, détaillés dans un sūtra cité en entier dans la Kośavyākhyā, p. 688; seuls, les trois premiers relèvent des *dhyāna*, les cinq autres sont du ressort des *samāpatti* : cf. Kośa, VIII, p. 204-210.

[4] Tous les huit *abhibhvāyatana* sont du ressort des *dhyāna* : cf. Kośa, VIII, p. 212-213.

[5] Il y a dix *kṛtsnāyatana*; les huit premiers, portant respectivement sur la terre, l'eau, le feu, le vent, le bleu, le jaune, le rouge et le blanc, relèvent des *dhyāna*; le neuvième et le dixième, portant respectivement sur l'espace et le *vijñāna*, sont du ressort des première et deuxième *samāpatti* : cf. Kośa, VIII, p. 214.

[6] Il y a six *abhijñā*; les cinq premières, qui ont été détaillées plus haut (Traité, I, p. 328-333), s'appuient sur les quatre *dhyāna*; la sixième, appelée connaissance de la destruction des vices (*āsravakṣayajñāna*), n'appartient qu'à l'Arhat : cf. Kośa, VII, p. 98-115.

[*Perfectionnement dans les dhyāna*]. — Dans tous les quatre *dhyāna*, il y a un principe de perfectionnement (*vardhanadharma*). En perfectionnant le *sāsrava* par l'*anāsrava*, on obtient la maîtrise en pensée (*cetovaśitva*) du quatrième *dhyāna*. On peut, par le quatrième *dhyāna anāsrava*, perfectionner le quatrième *dhyāna sāsrava*. De même les troisième, deuxième et premier *dhyāna* peuvent perfectionner le *sāsrava* de leur terre par l'*anāsrava* de la même terre.

Question. — Qu'appelle-t-on perfectionner le *dhyāna*?

Réponse. — Les saints (*ārya*) se complaisent dans le recueillement *anāsrava* et n'aiment point le *sāsrava*; au moment du renoncement aux passions (*vairāgya*), les *dhyāna śuddhaka* et *sāsrava* leur déplaisent et, dès qu'ils les obtiennent, ils cherchent à en éliminer les impuretés : ils recourent à l'*anāsrava* pour les perfectionner. De même que la fusion débarrasse le minerai d'or de ses scories, ainsi l'*anāsrava* perfectionne le *sāsrava*. Du *dhyāna anāsrava* on entre dans le *dhyāna śuddhaka*, et la répétition de cet exercice constitue une sorte de fusion.



[*Dhyāna prāntakoṭika*] [1]. — Parmi les *dhyāna*, il en est un qui atteint le sommet (*prāntakoṭika*). Qu'entend-on par sommet? Il y a deux sortes d'Arhat : l'Arhat susceptible de chute (*parihāṇadharma*) et non-susceptible de chute (*aparihāṇadharma*). L'Arhat non-susceptible de chute, qui a atteint la maîtrise (*vaśitva*) sur tous les profonds *dhyāna* et *samāpatti*, peut produire le *prāntakoṭikadhyāna*; en possession de ce *dhyāna*, il peut transformer **187 c**
sa longévité en richesse et la richesse en longévité.

*
**

[*Praṇidhijñāna*, etc.]. — Parmi les recueillements, on compte encore le savoir résultant de la résolution (*praṇidhijñāna*), les quatre savoirs indéfectibles (*pratisaṃvid*) et la concentration empêchant qu'autrui ne vous offense (*araṇāsamādhi*).

[1] Le *prāntakoṭika* n'est autre que le quatrième *dhyāna* porté au maximum. Il est défini dans Kośa, VII, p. 95-96.

Le *praṇidhijñāna*[1]. — S'il souhaite connaître les objets du triple monde, il les connaît selon son désir. Le *praṇidhijñāna* est de deux terres : Kāmadhātu et quatrième *dhyāna*.

Les quatre *pratisaṃvid*[2]. — Le savoir indéfectible de l'enseignement (*dharmapratisaṃvid*) et celui de la voix (*niruktipratisaṃvid*) sont de deux terres : Kāmadhātu et premier *dhyāna;* les deux autres *pratisaṃvid,* [celles de la chose (*artha*) et de l'éloquence (*pratibhāna*)], sont de neuf terres : Kāmadhātu, quatre *dhyāna* et quatre *ārūpyasamāpatti.*

L'*araṇāsamādhi* est une concentration empêchant qu'autrui ne vous offense. Il est de cinq terres : Kāmadhātu et quatre *dhyāna*[3].

*
**

[Acquisition des *dhyāna*][4]. — Question : L'acquisition des *dhyāna* comporte-t-elle d'autres modalités?

Réponse. — Les recueillements de délectation (*āsvādanasamāpatti*) sont acquis par naissance (*upapatti*) ou par chute (*hāni*). Les *dhyāna* purs (*śuddhaka*) sont acquis par naissance (*upapatti*) ou par renoncement (*vairāgya*). Les recueillements *anāsrava* sont acquis par renoncement (*vairāgya*) ou par chute (*hāni*).

Les recueillements *anāsrava* de neuf terres, à savoir les quatre *dhyāna,* les trois [premières] *ārūpyasamāpatti,* l'*anāgamya* et le *dhyānāntara,* peuvent trancher les entraves (*saṃyojana*). En effet l'*anāgamya* et le *dhyānāntara* sont associés à la sensation d'indifférence (*upekṣendriya*).

*
**

1 *Praṇidhijñāna,* dans Kośa, VII, p. 88-89.

2 *Pratisaṃvid,* dans Kośa, VII, p. 89-94.

3 Sur l'*araṇāsamādhi,* voir plus haut, *Traité,* I, p. 4, n. 1; Kośa, VII, p. 86-87.

4 Les trois modes d'acquisition des *dhyāna* sont : la naissance (*upapatti*) ou le transfert d'une terre dans une autre après la mort; le détachement (*vairāgya*) qui fait passer d'une terre inférieure à une terre supérieure; la chute (*hāni*) qui fait passer d'un recueillement supérieur à un recueillement inférieur de la même terre. Les idées développées ici se retrouvent dans la Vibhāṣā (citée par la Kośavyākhyā, p. 678); le Kośa, VIII, p. 164-167, les résume par les kārikā suivantes: *Atadvān labhate śuddhaṃ vairāgyeṇopapattitaḥ; anāsravaṃ tu vairāgyāt; kliṣṭaṃ hānyupapattitaḥ.*

[*Pensées de création*][1]. — Lorsqu'un homme possède un *dhyāna,* il possède également les pensées de création (*nirmāṇacitta*) des terres inférieures. Dans le premier *dhyāna* on possède donc deux *nirmāṇacitta* : celui du premier *dhyāna* et celui du Kāmadhātu; dans le deuxième, trois; dans le troisième, quatre; dans le quatrième, cinq *nirmāṇacitta.*

Si l'ascète qui se trouve dans les deuxième, troisième ou quatrième *dhyāna* désire entendre, voir ou toucher quelque chose, il doit recourir à une connaissance de Brahmaloka [c'est-à-dire de premier *dhyāna*] ; quand cette connaissance disparaît, il y a arrêt [dans la perception].

Les quatre *apramāṇa,* les cinq *abhijñā,* les huit *vimokṣa,* les huit *abhibhvāyatana,* les dix *kṛtsnāyatana,* les neuf *anupūrvasamāpatti,* les neuf *saṃjñā* [de l'*aśubhabhāvanā*][2] les trois *samādhi*[3], les trois *vimokṣamukha,* les trois *anāsravendriya,* les trente-sept *bodhipākṣikadharma* et toutes les qualités de ce genre sont issues de la vertu d'extase; il faudrait ici les expliquer au long.

V. DHYĀNAPĀRAMITĀ.

Question. — Vous deviez nous parler de la vertu d'extase (*dhyānapāramitā*) ; pourquoi parlez-vous seulement de l'extase?

Réponse. — 1. Le *dhyāna* est la source de la vertu [de *dhyāna*]. En possession du *dhyāna,* [le Bodhisattva] a pitié des êtres qui, disposant en eux-mêmes des multiples félicités résultant des *dhyāna* et des *samāpatti,* ne savent point les poursuivre, mais cherchent leur bonheur dans les choses extérieures (*bāhyadharma*), impures et douloureuses. Devant ce spectacle, le Bodhisattva éprouve des sentiments de grande pitié (*mahākaruṇācitta*), et prête le serment suivant : « Je ferai en sorte que les êtres obtiennent tous le bonheur intérieur (*adhyātmasukha*) des *dhyāna* et des *samāpatti,* qu'ils s'écartent des bonheurs impurs, et que, s'appuyant sur ces *dhyāna,* ils parviennent enfin au bonheur qui caractérise l'état de Buddha ». C'est alors que les *dhyāna* et *samāpatti* prennent le nom de vertu.

1 Les *nirmāṇacitta* ont été étudiés plus haut (Traité, I, p. 381-382); voir aussi Kośa, VII, p. 115-116.

2 Ils sont énumérés dans la Mahāvyutpatti, nº 1156-1164.

3 Les *śūnyatā, apraṇihita* et *ānimittasamādhi* définis plus haut, Traité, I, p. 321-324.

2. En outre, dans le *dhyāna*, le Bodhisattva ne savoure pas la délectation (*āsvādana*), ne recherche pas de rétribution (*vipāka*) et ne poursuit pas des renaissances [célestes] en guise de rétribution; c'est pour dompter sa pensée qu'il entre en *dhyāna*. Par un artifice salvifique de sa sagesse (*prajñopāya*), il va renaître dans le Kāmadhātu pour y sauver tous les êtres. En ce cas, le *dhyāna* prend le nom de vertu.

3. En outre, quand le Bodhisattva est entré dans ses profonds *dhyāna* et *samāpatti*, ni les dieux ni les hommes ne peuvent connaître sa pensée (*citta*), son support (*āśraya*) et son objet (*ālambana*), car cette pensée n'est pas agitée par ce qui est vu, ouï, pensé ou connu (*dṛṣṭaśrutamatavijñāta*) [1]. Ainsi, dans le ***P'i mo lo k'i king***
188 a (Vimalakīrtinirdeśasūtra), Vimalakīrti explique la quiétude (*pratisaṃlayanadharma*) à Śāriputra : « Ne pas s'appuyer sur le corps (*kāya*), ne pas s'appuyer sur la pensée (*citta*), ne pas s'appuyer sur le triple monde (*traidhātuka*); dans le triple monde, n'obtenir ni corps ni pensée : c'est cela la quiétude » [2].

4. En outre, quand un homme entend dire que le bonheur des *dhyāna* et des *samāpatti* dépasse les bonheurs divins et humains, il abandonne les plaisirs des sens (*kāmasukha*) pour rechercher les *dhyāna* et les *samāpatti*. Mais rechercher pour soi-même bonheur et avantage ne suffit point; le Bodhisattva n'agit pas ainsi : c'est seulement pour les êtres qu'il veut acquérir la bienveillance (*maitrī*), la compassion (*karuṇā*), la pureté de pensée (*cittaviśuddhi*) et les *dhyāna* de Bodhisattva qui ne se désintéressent pas des êtres; en *dhyāna*, il produit des sentiments de grande pitié (*mahākaruṇācitta*). Le *dhyāna* renferme un merveilleux bonheur intime, mais les êtres y renoncent pour rechercher les bonheurs extérieurs. Ils sont pareils au riche aveugle qui, ne connaissant et ne voyant pas les nombreux trésors qu'il possède, s'en va mendier sa nourriture; ceux qui savent ont pitié d'un homme qui, disposant personnellement d'objets si merveilleux, ne peut en connaître l'existence et va mendier près

[1] Cette expression désigne toutes les données des expériences sensibles et mentales : cf. Dīgha, III, p. 135, 232; Suttanipāta, v. 1086, 1122; Itivuttaka, p. 121; Cullaniddesa, p. 156; Kośa, IV, p. 160.

[2] Vimalakīrtinirdeśa, tr. de Tche k'ien, T 474, k. 1, p. 521 c; tr. de Kumārajīva, T 475, k. 1, p. 539 c. — Sur ce sūtra, voir plus haut, Traité, I, p. 515, n. 2.

d'autrui. De même les êtres possèdent en eux-mêmes, dans leur esprit, les multiples bonheurs des *dhyāna* et des *samāpatti*; mais, incapables de les actualiser, ils retournent chercher les bonheurs extérieurs.

5. En outre, le Bodhisattva connaît le Vrai caractère des Dharma; aussi, quand il est entré en *dhyāna*, sa pensée est en paix (*kṣema*), et il ne s'attache pas à la délectation (*āsvādana*). Les autres, les hérétiques (*tīrthika*), même entrés en *dhyāna* et en *samāpatti*, n'ont pas l'esprit en paix et, comme ils ne connaissent pas le Vrai caractère des Dharma, ils s'attachent à la délectation du *dhyāna*.

Question. — Cependant les Arhat et les Pratyekabuddha, eux non plus, ne s'attachent pas à la délectation; pourquoi alors ne possèdent-ils point la vertu de *dhyāna* [tout comme le Boddhisattva] ?

Réponse. — Même s'ils ne s'attachent point à la délectation, les Arhat et les Pratyekabuddha sont dépourvus de la pensée de grande pitié (*mahākaruṇācitta*) et, par suite, ne possèdent point la vertu de *dhyāna*. De plus, ils ne peuvent pas pratiquer jusqu'à épuisement tous les *dhyāna*, tandis que le Bodhisattva en est capable : que ces *dhyāna* soient grossiers (*sthūla*) ou subtils (*sūkṣma*), grands ou petits, profonds ou vils, qu'ils portent sur un objet interne ou sur un objet externe, le Bodhisattva les pratique tous jusqu'à épuisement. C'est pourquoi le recueillement des Bodhisattva est nommé *dhyānapāramitā*, tandis que celui des autres hommes est seulement nommé *dhyāna*.

6. En outre, les Tīrthika (hérétiques), les Śrāvaka et les Bodhisattva acquièrent tous des *dhyāna* et des *samāpatti*. Dans le *dhyāna* des Tīrthika, il y a trois sortes de défauts : l'attachement à la délectation (*āsvādanābhiniveśa*), la vue fausse (*mithyādṛṣṭi*) et l'orgueil (*abhimāna*). Dans le *dhyāna* des Śrāvaka, la bienveillance (*maitrī*) et la pitié (*karuṇā*) sont minces; en ce qui concerne les Dharma, ils ne disposent pas d'un savoir suffisamment aiguisé (*tīkṣṇajñāna*) pour pénétrer progressivement le Vrai caractère des Dharma; s'intéressant exclusivement à leur propre personne, ils détruisent [en eux] la lignée des Buddha (*buddhavaṃśa*). Dans le *dhyāna* des Bodhisattva, il n'y a pas ces défauts : voulant réunir tous les attributs de Buddha, ils n'oublient pas les êtres au cours des *dhyāna*, et c'est jusqu'aux insectes qu'ils étendent sans cesse leur bienveillance.

[*Bonté de Śaṅkhācārya envers les animaux*] [1]. — Ainsi le buddha Śākyamuni, dans une existence antérieure, était un ṛṣi avec un chignon en forme de conque (*śaṅkhaśikhā*), nommé *Chang chö li* (Śaṅkhācārya). Il pratiquait toujours le quatrième *dhyāna* : interrompant sa respiration (*ānāpāna*), assis sous un arbre, il restait immobile. Un oiseau, le voyant dans cette posture, le prit pour un morceau de bois, et déposa ses œufs (*aṇḍa*) dans son chignon (*śikhā*). Lorsque le bodhisattva s'éveilla du *dhyāna* et s'aperçut qu'il avait des œufs d'oiseau sur la tête, il se dit : « Si je fais un mouvement, la mère ne viendra certainement plus et, si la mère
188 b ne vient plus, les œufs se gâteront ». Alors il rentra en *dhyāna*, et en sortit seulement lorsque les oisillons se furent envolés.

7. En outre, exception faite pour le Bodhisattva, les autres hommes ne peuvent s'introduire dans les *dhyāna* avec une pensée de Kāmadhātu [2]; le Bodhisattva, qui exerce la *dhyānapāramitā*, peut s'introduire dans les *dhyāna* avec une pensée de Kāmadhātu. Pourquoi ? Parce que le Bodhisattva, d'existence en existence, a cultivé les qualités (*guṇa*) et, ainsi, ses entraves (*saṃyojana*) sont minces et sa pensée, douce et tendre (*mṛdutaruṇa*).

8. En outre, les autres hommes éliminent les passions (*vairāgya*) par une sagesse portant sur les caractères généraux des choses (*sāmānyalakṣaṇa*), telle que la vision du caractère transitoire (*anitya*), douloureux (*duḥkha*), impur (*aśubha*). Le Bodhisattva, lui, élimine les passions par l'analyse des caractères particuliers (*bhinnalakṣaṇa*).

[*La Kiṃnarī et les cinq cents Ṛṣi*] [3]. — Ainsi, cinq cents ṛṣi qui voyageaient en volant entendirent le chant d'une *Tchen t'o lo niu* (Kiṃnarī) ; leur esprit fut rempli d'ivresse; ils perdirent tous les bases de leurs pouvoirs miraculeux (*ṛddipāda*) et s'abattirent à terre en même temps.

[*Action de Druma sur les Śrāvaka*] [4]. — Des Śrāvaka entendirent *T'ouen louen mo* (Druma), roi des *Kin t'o lo* (Kiṃnara), pincer le

[1] Voir plus haut, Traité, I, p. 266, n. 2.

[2] Avant de pénétrer dans le premier *dhyāna*, il faut entrer dans l'*anāgamya* et renoncer aux passions du Kāmadhātu.

[3] Voir ci-dessus, p. 994.

[4] Épisode relaté dans la Drumakiṃnararājaparipṛcchā : voir les références plus haut, Traité, I, p. 615, n. 2. — Le Mppś présente ici Druma comme le roi des Kiṃnara; plus haut il en faisait le roi des Gandharva (cf. Traité, I, p. 609, n. 4).

luth, chanter et célébrer le Buddha selon le Vrai caractère des Dharma. Alors, le mont Sumeru et tous les arbres s'agitèrent; les grands disciples du Buddha, Mahākāśyapa, etc., furent incapables de rester tranquilles sur leur siège. Le bodhisattva *T'ien siu* demanda à Mahākāśyapa : « Tu es très âgé et le premier parmi ceux qui observent les *dhuta*; comment ne peux-tu pas gouverner ta pensée et rester tranquille ? » Mahākāśyapa répondit : « En face de tous les plaisirs divins et humains, ma pensée ne serait pas agitée; mais il s'agit ici des sons [merveilleux], récompense des mérites immenses de ce bodhisattva; lorsque, par sa sagesse, il produit par métamorphose (*nirmāṇa*) de tels sons, il n'y a pas moyen de résister. Lorsque les vents des huit régions s'élèvent, ils sont incapables d'agiter le mont Sumeru; mais lorsque, à la fin du Kalpa, le vent *P'i lan* (Vairambhavāyu) [1] arrive, il souffle sur le mont Sumeru comme sur de la paille ».

C'est pourquoi on sait que le Bodhisattva parvient à éliminer ses passions par la vision des caractères particuliers de tous les Dharma. Tous les autres hommes n'obtiennent que le *dhyāna* proprement dit, mais n'obtiennent pas la *dhyānapāramitā*.

9. En outre, les autres hommes connaissent, chez un Bodhisattva, la pensée d'entrée en recueillement (*dhyānapraveśacitta*) et la pensée de sortie du recueillement (*dhyānavyutthānacitta*), mais ne peuvent pas connaître la pensée du Bodhisattva au cours du recueillement (*dhyānasthiticitta*) : ils ignorent son objet (*ālambana*), son étendue et le degré de profondeur des Dharma qu'elle connaît. Si les Arhat et les Pratyekabuddha sont incapables de connaître cette pensée, que dire alors des autres hommes ? Il en va comme de l'éléphant royal (*gajarāja*) qui traverse une rivière : la trace de ses pas est visible quand il entre dans l'eau et quand il en sort; quand il est dans l'eau, nul ne peut la découvrir. Lorsque quelqu'un a obtenu le premier *dhyāna*, ceux qui possèdent déjà le premier *dhyāna* le savent bien, mais ils ne connaissent pas [la pensée] du Bodhisattva entré dans le premier *dhyāna*. Ceux qui possèdent le deuxième *dhyāna* connaissent, plus clairement encore, la pensée de celui qui a obtenu le premier *dhyāna*, mais ils ne connaissent pas la pensée du Bodhisattva qui est entré dans le premier *dhyāna*. Il en va ainsi jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*.

[1] Sur ce vent, voir plus haut, Traité, I, p. 559, n. 1.

10. En outre, au cours de la concentration du saut (*vyutkrāntakasamādhi*) [1], l'ascète saute du premier *dhyāna* au troisième, du troisième *dhyāna* à l'*ākāśānantyāyatana*, de l'*ākāśānantyāyatana* à l'*ākiṃcanyāyatana*. Dans les deux Véhicules [celui des Śrāvaka et des Pratyekabuddha], on peut ainsi sauter au-dessus d'une terre, mais non pas au-dessus de deux. Mais le Bodhisattva qui a la maîtrise en
188 c sauts peut, au sortir du premier *dhyāna*, sauter dans le troisième — ce qui est normal —; mais il lui arrive aussi de sauter directement soit dans le quatrième *dhyāna*, soit [dans l'une des quatre *samāpatti*] : *ākāśa*, *vijñāna*, *ākiṃcanya* ou *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, soit enfin dans la *saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti*. Au sortir de la *saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti*, le Bodhisattva rentre soit dans l'*ākiṃcanyāyatana*, soit dans le *vijñāna* ou l'*ākaśāyatana*, soit enfin dans les *dhyāna* 4 à 1; tantôt il saute au-dessus d'une terre, tantôt au-dessus de deux, tantôt même au-dessus de neuf. Le Śrāvaka, par contre, ne peut pas sauter plus d'une terre. Pourquoi? Parce que sa sagesse (*prajñā*), ses qualités (*guṇa*) et la force de son recueillement sont minces. Le Śrāvaka et le Bodhisattva sont comparables à deux espèces de lions (*siṃha*) : le lion jaune et le lion à crinière blanche : bien que le lion jaune sache sauter, il ne saute pas aussi bien que le lion royal à crinière blanche. C'est pour toutes ces raisons que nous distinguons une *dhyānapāramitā*.

11. En outre, dans le temps même où le Bodhisattva, toujours fixé en *dhyāna*, concentre sa pensée, ne s'agite plus, ne produit plus ni examen (*vitarka*) ni jugement (*vicāra*), il s'adresse encore à tous les êtres des dix régions, leur prêche la Loi par des sons immenses (*apramāṇasvara*) et les convertit. Ceci s'appelle *dhyānapāramitā*.

Question. — Cependant il est dit dans le sūtra : « Ayant d'abord examiné et jugé, on peut ensuite prêcher la Loi » [2]. Une fois entré

[1] Selon l'Atthasālinī, p. 187 (tr. TIN, *Expositor*, I, p. 251), commentée dans le Visuddhimagga, II, p. 374, il y a quatre façons de parcourir les neuf recueillements successifs (quatre *dhyāna*, quatre *ārūpyasamāpatti*, et *nirodhasamāpatti*) : suivre l'ordre ascendant (*jhānānulomato*), l'ordre descendant (*jhānapaṭilomato*), l'ordre ascendant puis descendant (*jhānānulomapaṭilomato*), ou sauter une terre sur deux (*jhānukkantito*). Cette dernière façon est désignée en sanskrit sous le nom de recueillement du saut (*vyutkrāntakasamāpatti*) : voir Kośa, II, p. 210; VIII, p. 173; Mahāvyut., nº 1496.

[2] Cliché bien connu, cité dans Majjhima, I, p. 301; Saṃyutta, IV, p. 293; Tsa a han, T 99, nº 568, k. 21, p. 150 a 28-29 : *Pubbe kho vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati.* — La formule sanskrite correspondante semble avoir

en *dhyāna*, on est dépourvu de l'examen (*vitarka*) et du jugement (*vicāra*) [qui précèdent nécessairement la parole]; on ne peut donc plus prêcher la Loi. Pourquoi dites-vous ici que le Bodhisattva, toujours fixé en *dhyāna*, ne produisant plus ni examen ni jugement, prêche la Loi aux êtres?

Réponse. — L'homme de transmigration (*saṃsārapuruṣa*), entré en *dhyāna*, doit d'abord recourir aux *vitarka* et *vicāra* de la parole pour pouvoir, ensuite, prêcher la Loi. Mais le Bodhisattva du Corps de la Loi (*dharmakāyabodhisattva*), qui a dépouillé le Corps de transmigration (*saṃsārakāya*), connaît tous les Dharma, demeure toujours en accord avec les images du recueillement (*dhyānasamāpattinimitta*) et ne perçoit pas de discordance; ce Bodhisattva du Corps de la Loi, transformant son corps immense, prêche la Loi aux êtres, cependant que la pensée du Bodhisattva reste dépourvue de concepts (*nirvikalpa*).

Ainsi le luth des Asura produit sans cesse des sons et joue à volonté, sans qu'il y ait personne pour le pincer. Ce luth ne possède ni pensée distraite (*vikṣiptacitta*) ni pensée concentrée (*saṃgṛhītacitta*), car il constitue une récompense pour les mérites des Asura (*asurapuṇyavipākaja*); il produit des sons selon les désirs des hommes. Il en va de même pour le Bodhisattva du Corps de la Loi : il est dépourvu de concepts (*vikalpa*), exempt de distractions (*vikṣiptacitta*), privé [du *vitarka* et du *vicāra* qui sont les] facteurs de la prédication (*dharmadeśanānimitta*); mais, à cause de ses immenses mérites (*apramāṇapuṇya*), de son recueillement et de sa sagesse, il produit, en conformité avec les besoins des hommes (*yathāyogam*), de multiples sons de la Loi (*nānāvidhadharmasvara*). L'homme avare (*matsarin*) entend un sermon sur le don (*dāna*); le luxurieux, le colérique, le paresseux, le distrait et le sot entendent respectivement un sermon sur la moralité (*śīla*), la patience (*kṣānti*), l'énergie (*vīrya*), l'extase (*dhyāna*) et la sagesse (*prajñā*). Ayant entendu ce sermon, chacun rentre en soi-même et, graduellement, par le Triple Véhicule (*yānatraya*), trouve la délivrance.

12. En outre, le Bodhisattva sait que tous les Dharma, distraction (*vikṣepa*) aussi bien que recueillement (*samāpatti*), sont exempts de dualité (*advaya*). Les autres hommes, eux, chassent la distraction pour chercher le recueillement. Comment? Ils s'impatientent

été : *Vitarkya vicārya vācaṃ bhāṣate nāvitarkya nāvicārya* : cf. Kośa, II, p. 174, n. 3; VII, p. 93; Kośavyākhyā, II, p. 139, l. 10; Arthaviniścaya, p. 557,

contre la distraction et conçoivent de l'attachement (*abhiniveśa*) pour le recueillement.

189 a [*Udraka, ou l'attachement déréglé au recueillement*] [1]. — Ainsi, le ṛṣi *Yu t'o lo k'ie* (Udraka), qui possédait les cinq super-

[1] Cet Udraka est certainement l'Udraka Rāmaputra qui enseigna à Gautama le chemin du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*; le futur Buddha, trouvant cette doctrine insuffisante, l'abandonna (cf. Majjhima, I, p. 165 sq.; 240 sq.; Jātaka, I, p. 66; Dhammapadaṭṭha, I, p. 85; Mahāvastu, II, p. 119, 200; Divyāvadāna, p. 392; Lalitavistara, p. 243-245). Cependant, lorsque le Buddha eut atteint l'illumination et se fut décidé à prêcher la Loi, il songea à l'enseigner tout d'abord à son ancien maître qu'il jugeait capable de la saisir; mais une divinité lui annonça qu'Udraka était mort et avait repris naissance dans le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (Vinaya, I, p. 7; Jātaka, I, p. 81; Tseng yi a han, T 125, k. 14, p. 618 b; Wou fen liu, T 1421, k. 15 p. 104 a; Sseu fen liu, T 1428, k. 32, p. 787 b; Mahāvastu, III, p. 322; Lalitavistara, p. 403).

Le récit que le Mppś consacre à Udraka nous apprend comment cet ascète reprit naissance dans la Sphère de la non-conscience-non-inconscience, avant de retomber dans les enfers. Le texte du Mppś est reproduit sans modification dans le King liu yi siang, T 2121, k. 39, p. 208 b. Une recension plus détaillée du même conte se retrouve dans la Vibhāṣā en 60 rouleaux, T 1546, k. 32, p. 237 b (reproduit dans T 2121, k. 39, p. 208 c-209 a), et dans la Vibhāṣā en 200 rouleaux, T 1545, k. 61 p. 314 c-315 a. Voici la traduction de cette dernière source, dont le Mppś s'est probablement inspiré :

Autrefois, il y avait un ṛṣi nommé *Mong Hi tseu* (cf. Rosenberg, *Vocabulary*, p. 319 : Udraka Rāmaputra); à l'heure des repas, il acceptait toujours l'invitation du roi *Cheng kiun* (*Prasenajit*) et, monté sur la force des *abhijñā*, en volant telle une oie royale (*rājahaṃsa*), il se rendait au palais. Le roi le recevait lui-même, le plaçait sur un lit d'or, brûlait des parfums, lançait des fleurs, multipliait les civilités et lui servait des mets délicieux. Le ṛṣi, son repas terminé, écartait son bol, prenait ses ablutions, et, après avoir récité une bénédiction sur le roi, s'en retournait en volant dans l'espace. Un jour, le roi, pour les affaires de son royaume, voulut se rendre à l'étranger : il eut cette réflexion : « Quand je serai parti, qui donc recevra le ṛṣi à ma place? L'abandonner serait impoli; le ṛṣi, violent par nature, me maudirait (*śāpayati*) et me ferait perdre mon trône; ou bien il m'ôterait la vie; ou bien encore, il ferait périr mes sujets ». Le roi s'adressa alors à sa jeune femme : « Quand je serai parti, pourrais-tu t'occuper du ṛṣi à ma place? » La femme répondit qu'elle le pourrait. Le roi, avec insistance, recommanda à sa jeune femme d'honorer le ṛṣi selon les règles habituelles, puis il s'en alla pour régler les affaires du royaume.

Le lendemain, comme l'heure du repas approchait, le ṛṣi, volant dans les airs, se rendit au palais; l'épouse du roi le reçut et le plaça sur un lit d'or. Le renoncement (*vairāgya*) du ṛṣi étant imparfait, dès qu'il sentit le doux contact de la femme, il perdit ses *abhijñā*. Il prit son repas comme à l'ordinaire,

savoirs (*abhijñā*), se rendait chaque jour en volant au palais du roi, où il prenait son repas. Le roi et la reine, selon la coutume du pays, le saluaient en lui saisissant les pieds (*pādau śirasābhivandana*). La reine l'ayant effleuré de la main, le ṛṣi perdit ses *abhijñā*. [Devenu incapable de voler], il demanda une voiture au roi et s'en alla, monté sur un char. De retour chez lui, il entra dans la forêt et chercha à reconquérir les cinq *abhijñā*. Le recueillement lui revint mais, comme il allait retrouver ses *abhijñā*, un oiseau perché sur un arbre se mit brusquement à chanter et lui causa une

procéda à ses ablutions, et prononça une bénédiction; mais, quand il voulut s'en aller par la voie des airs, il s'aperçut qu'il ne pouvait plus voler.

Le ṛṣi se retira dans le jardin du roi, cherchant à reconquérir ses anciens pouvoirs; mais, comme il entendait toutes sortes de bruits, cris d'éléphants, de chevaux, etc., il eut beau agir sur son esprit, il ne parvint à aucun résultat. Le ṛṣi savait qu'à Śrāvastī, la population pensait que, si un grand ṛṣi foulait son sol, tous devraient lui rendre hommage (*pūjā*) en saisissant ses pieds (*pādābhivandana*). Le ṛṣi, alléguant un faux titre, dit à la reine : « Fais annoncer en cette ville qu'aujourd'hui un ṛṣi sortira de la ville en foulant le sol, qu'on fasse tout ce qu'il faut ». La reine obéit à cet ordre : à cette nouvelle tous les habitants déblayèrent la ville des débris de tuiles et des immondices, l'arrosèrent et la nettoyèrent, suspendirent des rangées de bannières, brûlèrent des parfums, répandirent des fleurs, firent de la musique : le décor et le luxe égalaient ceux de la cité des dieux. Alors le ṛṣi quitta la ville à pied et, non loin de là, entra dans une forêt. Il voulait reconquérir ses anciens pouvoirs; mais, comme il entendait le cri des oiseaux, il était distrait et n'y parvenait point. Alors il quitta la forêt et se rendit au bord d'une rivière; là encore, il entendit des poissons nāga qui sautaient et, la pensée troublée par tous ces bruits, il ne pouvait s'exercer. Il grimpa alors sur une montagne en se disant : « Si je suis déchu de mes bonnes qualités, c'est à cause de ces êtres; puisque, autrefois, j'ai observé les défenses (*śīla*) et l'ascèse (*duṣkaracaryā*), je voudrais, en récompense, devenir un renard ailé : tout ce qui va dans l'eau, sur terre ou dans les airs ne m'échapperait point ». Après qu'il eut fait ce vœu (*praṇidhāna*), son courroux (*viṣacitta*) s'apaisa un peu et, bientôt après il put éliminer les passions des huit [premières] terres; dans la suite, il renaquit dans la Sphère de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*) qui est le recueillement du Sommet de l'existence (*bhavāgra*) et la porte de l'Immortel (*amṛtadvāra*). Durant 80.000 Kalpa, il jouit du bonheur de la retraite; mais, lorsque la rétribution des actes et la durée de son existence (*āyus*) furent épuisées, il revint naître ici-bas dans un ermitage (*tapovana*) : il avait le corps d'un renard et ses deux ailes étaient larges chacune de cinquante *yojana*; avec ce grand corps, il tourmentait toutes les classes d'êtres et, de tout ce qui se meut dans les airs, dans l'eau ou sur la terre, nul ne pouvait l'éviter. Sa vie terminée, il tomba dans l'enfer Avīci, où il subit tous ces tourments auxquels il est difficile d'échapper.

distraction. Udraka quitta donc la forêt et se rendit au bord de l'eau, en quête de recueillement; là encore il entendit des poissons qui, en se battant, agitaient l'eau brusquement. Le ṛṣi, ne trouvant pas le recueillement qu'il cherchait, en conçut de la colère : « Je voudrais, dit-il, tuer les poissons et les oiseaux jusqu'au dernier ». Longtemps après, à force de méditation, il trouva le recueillement (*samāpatti*), et [après sa mort] il alla renaître dans la Sphère de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*). Lorsque sa durée de vie y fut épuisée, il renaquit en qualité de renard volant; il tuait tous les poissons et les oiseaux qu'il rencontrait. Ayant commis d'innombrables crimes, il tomba dans les trois destinées mauvaises (*durgati*). Ce [triste sort] avait pour cause son attachement aux *dhyāna* et *samāpatti*. Il en ira de même pour les hérétiques [attachés immodérément au *dhyāna*].

[*Punition d'un bhikṣu qui confondait dhyāna et fruits du Chemin*] [1]. — Parmi les disciples du Buddha, il y avait aussi un Bhikṣu qui, possédant les quatre *dhyāna*, en conçut un orgueil extrême (*abhimāna*) ; il prétendait avoir obtenu [par le fait même] les quatre [fruits du] Chemin : « Par le premier *dhyāna*, disait-il, on devient *srotaāpanna*; par le deuxième, *sakṛdāgāmin*; par le troisième, *anāgāmin*; et par le quatrième, Arhat ». Se basant là-dessus, il s'arrêtait et ne cherchait plus à progresser. Quand il fut sur le point de mourir, il vit se rassembler les [cinq] agrégats (*skandha*) présents dans les quatre *dhyāna* [2]; il produisit une vue fausse (*mithyādṛṣṭi*) et prétendit que le Nirvāṇa n'existait pas et que le Buddha l'avait trompé; par cette faute, il perdit les agrégats

[1] J'ignore à quelle source le Mppś a puisé ce sūtra. Notons seulement que le *Brahmajālasutta* (Dīgha, I, p. 37) condamne comme hérétiques ceux qui prétendent qu'il suffit d'entrer dans les *dhyāna* pour obtenir « le Nirvāṇa suprême en ce monde visible » (*paramadiṭṭhadhammanibbāna*). — Un jeune homme originaire de Mathurā et disciple d'Upagupta commit également l'erreur néfaste d'identifier les quatre *dhyāna* avec les quatre fruits du Chemin : *srotaāpattiphala*, etc.; au cours d'une série d'aventures provoquées par son maître, il dut se rendre compte que la pratique des *dhyāna* ne lui avait encore assuré aucun fruit du Chemin : cf. A yu wang tchouan, T 2042, k. 6, p. 125 c-126 a (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 390); A yu wang king, T 2043, k. 10, p. 167 c.

[2] En effet les cinq *skandha* sont présents dans les *dhyāna* et, après la mort, vont à de nouvelles existences; dans les *ārūpyasamāpatti*, quatre *skandha* seulement sont présents, car le *rūpa* y fait défaut. Seul le Nirvāṇa entraîne la disparition de tous les agrégats de l'existence; cf. Saṃyutta, I, p. 136 : *sabbasankhārasamatho nibbānaṃ*.

des quatre *dhyāna*. Il vit alors les agrégats relevant de l'enfer Avīci, et, sa vie terminée, il renaquit dans l'enfer Avīci.

Les bhikṣu interrogèrent le Buddha : « Ce bhikṣu forestier (*āraṇyaka*), sa vie terminée, où a-t-il repris naissance ? » Le Buddha leur dit : « Cet homme est allé renaître dans l'enfer Avīci ». Les bhikṣu, tout effrayés et étonnés, reprirent : « Cet homme pratiquait le *dhyāna* et observait la moralité (*śīla*) ; à quoi cela est-il dû ? » Le Buddha répondit : « Ce bhikṣu était très orgueilleux; comme il possédait les quatre *dhyāna*, il prétendait avoir obtenu les quatre [fruits] du Chemin. Quand il arriva à la fin de sa vie et qu'il aperçut les agrégats des quatre *dhyāna*, il tomba dans la vue fausse et prétendit que le Nirvāṇa n'existait pas. Comment, disait-il, moi je suis un Arhat, et voici que je retourne à de nouvelles existences (*punarbhava*) ; le Buddha est un imposteur ! C'est alors qu'il aperçut les agrégats relevant de l'enfer Avīci; et, sa vie terminée, il reprit naissance dans l'enfer Avīci ». Alors le Buddha dit cette stance :

> Par la science, la moralité et l'extase,
> On n'obtient pas l'Élément sans tache (*anāsrava*).
> Même si on possède ces qualités,
> Le résultat n'est cependant pas assuré.

Le bhikṣu subit donc les douleurs des destinées mauvaises. C'est pourquoi nous savons qu'en saisissant les marques caractéristiques de la distraction (*vikṣepanimittodgrahaṇa*), on peut produire la passion de colère, etc. (*dveṣādikleśa*), et qu'en saisissant les marques caractéristiques du recueillement, on peut éprouver de l'attachement (*abhiniveśa*). Le Bodhisattva, lui, ne perçoit ni les marques caractéristiques de la distraction ni celles du recueillement, car distraction et recueillement n'ont qu'une seule et même caractéristique **189 b**
(*ekanimitta*) : c'est cela qu'on appelle *dhyānapāramitā*.

Dans le premier *dhyāna*, on s'écarte des désirs (*kāma*), on chasse les obstacles (*nīvaraṇa*) et on fixe la pensée sur un point. Mais le Bodhisattva, à cause de ses sens aiguisés (*tīkṣṇendriya*), de sa sagesse (*prajñā*) et de sa clairvoyance (*samanupaśyanā*), n'a pas à se détacher des cinq obstacles ni à saisir les images des *dhyāna* et des *samāpatti*, puisque tous les Dharma sont vides de caractère (*lakṣaṇaśūnya*). Pourquoi n'a-t-il pas à se détacher des cinq obstacles ?

Le premier de ces obstacles, la convoitise (*kāmacchanda*), n'est ni interne (*ādhyātmika*), ni externe (*bahirdhā*), ni les deux à la

fois [1]. Pourquoi? Si elle était interne, elle ne dépendrait pas d'un objet extérieur pour naître. Si elle était externe, elle ne tourmenterait pas le Moi. Si elle était les deux à la fois, elle ne serait nulle part. — Elle ne provient pas non plus de la génération précédente (*pūrvajanman*), car tous les Dharma sont sans provenance : un enfant n'a pas de convoitise; s'il en avait eu dans l'existence antérieure, il en posséderait encore un peu; nous savons donc que la convoitise ne provient pas de la génération précédente. — Elle ne va pas à la génération suivante (*aparajanman*) ; elle ne provient pas des régions (*diś-*) ; elle n'existe pas par elle-même éternellement; elle ne se trouve ni dans une partie du corps, ni dans tout le corps, ni dans les deux endroits à la fois; elle ne vient pas des cinq objets des sens (*rajas*) et ne sort pas des cinq affections; il n'y a pas d'endroit où elle naisse ni d'endroit où elle périsse. — Il est faux aussi que la convoitise ait une naissance antérieure, postérieure ou simultanée. Pourquoi? Si la naissance existait avant et la convoitise après, il n'y aurait pas naissance de convoitise puisque la convoitise n'existait pas. Si la naissance existait après et la convoitise avant, la naissance n'aurait pas de substrat. Si les deux étaient simultanées, il n'y aurait ni chose qui naît ni lieu de naissance, car entre la chose qui naît et le lieu de naissance toute différence serait supprimée. — Enfin, entre convoitise et convoitant, il n'y a ni identité ni différence. Pourquoi? Parce que le convoitant n'existe pas à part de la convoitise, et que la convoitise n'existe pas en dehors du convoitant. La convoitise naît donc seulement d'un complexe de causes et de conditions (*hetupratyayasāmagrī*). Or, les Dharma issus d'un tel complexe sont vides de nature propre (*svabhāvaśūnya*). Donc, entre convoitise et convoitant, il n'y a ni différence ni identité. C'est pour toutes ces raisons que la naissance de la convoitise est impossible. Les Dharma privés de naissance (*anutpanna*) sont aussi privés de destruction (*aniruddha*). Comme ils sont sans naissance et sans destruction, recueillement et distraction n'existent point. On voit donc bien que l'obstacle de convoitise (*kāmacchandanīvaraṇa*) ne fait qu'un avec le *dhyāna* et qu'il en va de même pour les autres obstacles. En possession du Vrai caractère des Dharma, on tient les cinq obstacles pour inexistants; on sait alors que le Vrai caractère des obstacles se confond avec le Vrai caractère du *dhyāna*, et que le Vrai caractère du *dhyāna*, ce sont

[1] Sur ces alternatives à rejeter dos à dos, voir plus haut, Traité, I, p. 361.

les cinq obstacles. Le Bodhisattva sait donc que les cinq désirs (*kāma*), les cinq obstacles (*nīvaraṇa*), les *dhyāna* et les *samāpatti* sont de caractère unique (*ekalakṣaṇa*) et sans support (*anāśraya*) : entrer ainsi en recueillement, c'est la *dhyānapāramitā*.

13. En outre, le Bodhisattva en pratiquant la *dhyānapāramitā* apporte son concours aux cinq autres *pāramitā* : c'est cela la *dhyānapāramitā*.

14. En outre, le Bodhisattva qui, grâce à la *dhyānapāramitā*, a **189 c**
conquis les supersavoirs (*abhijñā*) peut, en un instant de pensée et sans sortir du recueillement, rendre hommage (*pūjā*) aux Buddha des dix régions par des fleurs (*puṣpa*), des parfums (*gandha*), des pierres (*maṇi*), des joyaux (*ratna*) et toutes sortes d'offrandes.

15. En outre, le Bodhisattva, par la force de sa *dhyānapāramitā*, transforme son corps d'innombrables façons, pénètre dans les cinq destinées et y convertit les êtres par la Loi des Trois Véhicules (*yānatraya*).

16. En outre, le Bodhisattva, pénétrant dans la *dhyānapāramitā*, chasse les mauvais [désirs] et les mauvais Dharma, et pénètre [dans les neuf recueillements], depuis le premier *dhyāna* jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*. Sa pensée, disciplinée et molle, exerce, dans chacun de ces recueillements, la grande bienveillance (*mahāmaitrī*) et la grande compassion (*mahākaruṇā*) ; à cause de cette bienveillance et de cette compassion, il extirpe les fautes commises durant d'innombrables Kalpa; comme il a obtenu le savoir du Vrai caractère des Dharma, il est commémoré par les Buddha et les grands Bodhisattva des dix régions.

17. En outre, pénétrant dans la *dhyānapāramitā*, le Bodhisattva, par son œil divin (*divyacakṣus*), contemple les êtres plongés dans les cinq destinées des dix régions : il voit ceux qui ont pris naissance dans le Rūpadhātu savourer les délectations (*āsvādana*) des *dhyāna* et retourner ensuite dans une destinée animale (*tiryagyoni*) pour y subir toutes sortes de douleurs; il voit les dieux du Kāmadhātu, dans des rivières aux sept joyaux, s'amuser parmi les fleurs et les parfums, et retomber ensuite dans l'enfer des excréments (*kuṇapaniraya*) ; il voit, parmi les hommes, des personnages savants (*bahuśruta*) et instruits dans les sciences humaines (*laukikajñāna*) mais incapables de trouver le Chemin, retomber au rang des animaux, porcs ou moutons, et privés de discernement. Ces êtres divers échangent ainsi de grands bonheurs contre de grandes douleurs, de grands

avantages contre de grandes ruines, un état noble contre une position vile. Pour ces êtres, le Bodhisattva éprouve des sentiments de compassion et, ceux-ci grandissant peu à peu, il réalise la grande pitié (*mahākaruṇā*) ; il n'épargne pas sa vie et, dans l'intérêt des êtres, il pratique diligemment l'énergie (*vīrya*) et recherche l'état de Buddha.

18. Enfin, l'absence de distraction et de délectation est nommée *dhyānapāramitā*. C'est ainsi que le Buddha dit à Śāriputra : « Le Bodhisattva résidant dans la vertu de sagesse doit remplir la vertu d'extase en se basant sur l'inexistence de la distraction et de la délectation » (Prajñāp. sūtra, ci-dessus, p. 984 : *bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ sthitvā dhyānapāramitā paripūrayitavyā avikṣepanatām anāsvādanatām upādāya*).

Question. — Qu'est-ce que la distraction (*vikṣepa*) ?

Réponse. — Il y a deux sortes de distractions : la subtile (*sūkṣma*) et la grossière (*sthūla*).

La subtile est de trois espèces selon qu'elle abonde en attachement (*āsaṅgabahula*), en orgueil (*abhimānabahula*) ou en vue fausse (*dṛṣṭibahula*). Qu'est-ce que l'abondance en attachement ? Ayant obtenu le bonheur du recueillement, l'ascète y attache sa pensée et jouit de la délectation (*āsvādana*). — Qu'est-ce que l'abondance en orgueil ? Ayant obtenu le recueillement, l'ascète se dit qu'il a obtenu une chose difficile et s'exalte lui-même (*ātmānam utkarṣayati*). — Qu'est-ce que l'abondance en vue fausse ? C'est pénétrer en recueillement avec la vue fausse sur le moi (*ātmadṛṣṭi*), etc. ; faire des distinctions (*pravibhāga*) et saisir des caractéristiques (*nimittodgrahaṇa*) en disant : « Ceci est vrai, le reste est faux » (*idam eva saccaṃ mogham aññan ti*). Ces trois distractions sont des distractions subtiles. C'est pour cela que l'on déchoit du recueillement et qu'on produit le triple poison (Rāga, Dveṣa et Moha) qui constitue la distraction grossière (*sthūlavikṣepa*).

La délectation (*āsvādana*) consiste à s'attacher passionnément et de tout son esprit (*ekacitta*) au recueillement dès qu'on l'a obtenu.

Question. — Toutes les passions (*kleśa*) sont adhérence (*abhiniveśa*) : pourquoi réservez-vous à la délectation le nom d'attachement (*āsaṅga*).

Réponse. — Parce que l'attachement (*āsaṅga*) et le *dhyāna* se ressemblent. Comment cela ? Le *dhyāna* est la fixation d'une pensée concentrée (*saṃgṛhītacittaprasthāpana*), et l'attachement, lui aussi,

est une adhérence (*abhiniveśa*) exclusive, difficile à éliminer. Dès qu'on recherche le *dhyāna*, on veut absolument l'obtenir ; s'y **190 a**
attacher est aussi naturel que la poursuite des objets du désir (*kāmaguṇaparyeṣaṇā*). [De ce point de vue], entre passion (*kāma*) et recueillement, il n'y a pas d'opposition (*virodha*) ; l'ascète en possession d'un recueillement s'y attache profondément, ne le lâche pas et, ainsi, il gâte son recueillement. De même qu'il n'y a aucun mérite à donner quelque chose à quelqu'un quand on est sûr de la récompense, ainsi le recueillement [est sans valeur] quand on en goûte la saveur (*āsvādana*) et qu'on s'y attache passionnément. C'est pourquoi nous réservons à la délectation le nom d'attachement, sans recourir à d'autres passions pour la désigner.

CHAPITRE XXIX

LA VERTU DE SAGESSE

Sūtra : Le Bodhisattva doit remplir la vertu de sagesse en n'adhérant à aucun système (*prajñāpāramitā paripūrayitavyā sarvadharmānabhiniveśam* [1] *upādāya*).

Śāstra. — Question. — Qu'est-ce que la Prajñāpāramitā ?

Réponse. — Les Bodhisattva, dès la première production de la pensée de Bodhi (*prathamacittotpāda*), recherchent le Savoir de tous les aspects (*sarvākārajñāna*), au cours duquel ils connaissent le Vrai caractère des Dharma : cette sagesse est la Prajñāpāramitā.

Question. — S'il en est ainsi, il ne faut pas appeler cette sagesse vertu (*pāramitā*). Pourquoi? Parce qu'elle n'arrive pas au bout (*na pāram ita*) [2] de la sagesse.

Réponse. — [Seule] la sagesse obtenue par le Buddha est la vraie vertu; mais, à cause de cette vertu, les efforts du Bodhisattva sont aussi nommés vertu, car dans la cause (*kāraṇa*) on inclut l'effet (*kārya*). Cette vertu de sagesse, en tant qu'elle réside dans la pensée du Buddha, change de nom et s'appelle Savoir de tous les aspects (*sarvākārajñāna*) [3]; mais lorsque le Bodhisattva, exerçant cette sagesse, cherche à atteindre l'autre rive (*pāra*), elle s'appelle Vertu (*pāramitā*). Comme le Buddha a déjà atteint l'autre rive, sa sagesse est nommée Savoir de tous les aspects.

[1] Au lieu de *sarvadharmānabhiniveśam* on a, dans la Pañcaviṃśati, p. 18 : *prajñādauṣprajñānupalabdhitām*; dans la Śatasāhasrikā, p. 56 : *sarvadharmānupalabdhitām.*

[2] Pāramitā, dérivé de l'adjectif *parama,* signifie simplement supériorité. L'étymologie *pāram ita* « qui va à l'autre rive » ou *pāra-mita* « qui atteint l'autre rive » est purement fantaisiste. Sur l'étymologie du mot, voir Kośa, IV, p. 231; Madh. avatāra, p. 30 (tr. Muséon, 1907, p. 277); Saṃdhinirmocana, IX, par. 13; Sūtrālaṃkāra, XVI, p. 101; Saṃgraha, p. 186; Siddhi, p. 628; T 1606, k. 11, p. 747 c 21. — F. W. Thomas, JRAS, 1904, p. 547,

[3] Sur le *sarvākārajñāna,* voir ci-dessus, p. 640.

Question. — Le Buddha, qui a détruit toutes les passions (*kleśa*) et imprégnations (*vāsanā*), et dont l'œil de sagesse (*prajñācakṣus*) est pur, peut véritablement saisir le Vrai caractère des Dharma, et ce Vrai caractère est Prajñāpāramitā; mais le Bodhisattva, lui, n'a pas détruit les impuretés (*akṣīṇāsrava*) et son œil de sagesse est impur : comment pourrait-il saisir le Vrai caractère des Dharma?

Réponse. — La chose sera expliquée au long dans les chapitres suivants; ici, il suffit d'un résumé (*saṃkṣepokti*). Supposons [deux] hommes entrant dans la mer : le premier commence seulement à y entrer, tandis que le second touche déjà le fond. Malgré la différence de profondeur, tous deux sont dits « entrés dans la mer ». Il en va de même pour le Buddha et le Bodhisattva : le Buddha a atteint **190 b**
le fond [de la sagesse]; le Bodhisattva, qui n'a pas détruit les imprégnations de passions (*kleśavāsanā*) et dont la puissance est faible, ne peut pas pénétrer profondément [dans la sagesse]. On verra cela aux chapitres suivants.

Quand un homme allume une lampe dans une chambre obscure, elle éclaire les objets qui tous deviennent visibles. Si on apporte encore une grande lampe, on augmente l'éclairage, et on se rend compte alors que l'obscurité dissipée par cette nouvelle lampe subsistait encore avec la première. La première lampe qui coexistait encore avec une certaine obscurité éclairait cependant les objets [jusqu'à un certain point] car, si cette première lampe avait chassé toute obscurité, la seconde lampe ne servirait à rien [1]. Il en va de même pour la sagesse des Buddha et des Bodhisattva. La sagesse des Bodhisattva qui coexiste avec des imprégnations de passions est cependant capable de saisir le Vrai caractère des Dharma : elle est comparable à la première lampe qui éclaire [un peu] les objets. La sagesse des Buddha qui a éliminé les imprégnations de passions saisit elle aussi le Vrai caractère des Dharma : elle est comparable à la seconde lampe qui éclaire doublement.

Question. — Quel est ce Vrai caractère des Dharma?

[1] A ce propos, voir encore Majjh., III, p. 147 (cf. Tchong a han, T 26, k. 19, p. 550 b 12) : *Seyyathāpi puriso sambahulāni telappadīpāni ekaṃ gharaṃ paveseyya, tesaṃ gharaṃ pavesesitānaṃ accinānattaṃ hi kho paññāyetha, no ca ābhānānattam* : « C'est comme si un homme introduisait dans une maison plusieurs lampes à huile : entre ces lampes introduites dans la maison on reconnaît une différence de flamme, mais non pas une différence d'éclat ».

Réponse. — Chaque être définit ce Vrai caractère des Dharma et tient sa définition pour vraie. Mais, ici, le Vrai caractère (*bhūtalakṣaṇa*), c'est d'être indestructible (*avikāra*), éternellement subsistant, inaltérable et sans facteur. Dans un chapitre suivant, le Buddha dit à Subhūti : « Le Bodhisattva voit tous les Dharma comme n'étant ni éternels ni transitoires, ni douloureux ni heureux, ni personnels ni impersonnels, ni existants ni non-existants, etc. » [1] : s'abstenir de ces vues, c'est la Prajñāpāramitā du Bodhisattva. Ce sujet échappe à toutes les vues, détruit tous les discours (*abhilāpa*), écarte tout fonctionnement de la pensée (*cittapravṛtti*). Dès l'origine les Dharma sont non-nés (*anutpanna*), non-détruits (*aniruddha*), pareils au Nirvāṇa (*nirvāṇasama*) et tous leurs caractères sont du même genre : c'est là le Vrai caractère des Dharma.

Les stances du *Tsan pan jo po lo mi* (Prajñāpāramitāstotra) [2] disent :

[1] Pañcaviṃśati, p. 257 : *Bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran rūpaṃ na nityam ity upaparīkṣate nānityam iti na sukham iti na duḥkham iti nātmeti nānātmeti na śāntam iti nāśāntam iti na śūnyam iti nāśūnyam iti na nimittam iti nānimittam iti na praṇihitam iti nāpraṇihitam ity upaparīṣate, na viviktam iti nāviviktam ity upaparīkṣate.*

[2] Le *Prajñāpāramitāstotra* sert de préface à plusieurs Prajñā : Pancaviṃśati, éd. N. Dutt, p. 1-3; Aṣṭasāhasrikā, éd. R. Mitra, Bibl. Ind., p. 1-3 (voir aussi R. Mitra, *Sanskrit buddhist Lit. of Nepal*, p. 190-192); Suvikrāntavikrāmi, éd. T. Matsumoto, *Die P. P. Literatur*, Stuttgart, 1932, appendice, p. 1-3. Mais il ne se trouve que dans les manuscrits sanskrits de ces Prajñā, et non pas dans les versions chinoises et tibétaines correspondantes.

Ce stotra, qui comprenait une vingtaine de śloka, est l'œuvre de Rāhulabhadra. En effet, Haraprasād Shāstrī a découvert, en 1907, un manuscrit népalais du stotra portant la mention : *kṛtir iyaṃ Rāhulabhadrasya* (cf. Journ. and Proc. of the Asiatic Society of Bengal, VI, nº 8, 1910, p. 425 sq.). D'autre part, Ki tsang, dans son Tchong kouan louen chou (T 1824, k. 10, p. 168 c 4-5), dit que : « Les stances du *Prajñāpāramitāstotra* qui se trouvent dans le 18e rouleau du Ta tche tou louen de Nāgārjuna sont l'œuvre du dharmācārya *Lo ho* (Rāhula) »; cf. H. Ui, *Indo-Tetsugaku-Kenkiu*, I, 1934, p. 341 sq.; Matsumoto, *Die P. P. Literatur*, p. 54.

Rāhulabhadra, alias Saraha, intervient dans les listes de sorciers (*siddha*); pour la tradition tibétaine, il était le maître de Nāgārjuna; pour les sources chinoises, c'était son disciple : cf. G. Tucci, *Animadversiones indicae*, Journ. and Proc. of the Asiatic Society of Bengal, XXVI, 1930, p. 141.

On trouvera, dans les notes qui suivent, le texte sanskrit du stotra correspondant aux stances du Mppś.

La Prajñāpāramitā,
Vrai Dharma, exempt de méprise (*aviparīta*).
Pensée, notion, vue sont écartées,
Les éléments du discours sont détruits.

Incommensurable, exempte de toute faute,
Pensée pure, toujours unifiée :
C'est ainsi que le Vénérable
Voit la Prajñā [1].

Immaculée comme l'espace,
Exempte de discours et de désignation :
Voir ainsi la Prajñā,
C'est aussi voir le Buddha [2].

A les voir selon la règle, le Buddha,
La Prajñā et le Nirvāṇa,
Ces trois choses sont identiques;
Entre ces réalités il n'est point de différence [3].

Des Buddha et des Bodhisattva
Qui font le bien de tous les êtres,

1 *Nirvikalpe namas tubhyaṃ*
prajñāpāramite 'mite,
yā tvaṃ sarvānavadyāṅgi
niravadyair nirīkṣyase.

« Hommage à toi, ô inconcevable, immense Prajñāpāramitā! De membres irréprochables, tu es contemplée par les Irréprochables ».

2 *Ākāśam iva nirlepāṃ*
niṣprapañcāṃ nirakṣarām,
yas tvāṃ paśyati bhāvena
sa paśyati tathāgatam.

« Immaculée comme l'espace, exempte de discours et de désignation; celui qui te voit en vérité, celui-là voit le Tathāgata ».

3 *Tava cāryaguṇāḍhyāyā*
buddhasya ca jagadguroḥ,
na paśyanty antaraṃ santaś
candracandrikayor iva.

« Entre toi, qui es riche en qualités saintes, et le Buddha maître du monde, les bons ne voient pas plus de différence qu'entre la lune et le clair de lune ».

La Prajñā est la mère :
Elle les met au monde et les nourrit [1].

190 c Le Buddha est le père des êtres,
La Prajñā est la mère du Buddha.
Ainsi, de tous les êtres,
La Prajñā est la grand'mère [2].

La Prajñā est un Dharma unique,
Auquel le Buddha applique toutes sortes de noms;
Selon les capacités des êtres,
Il lui applique des vocables différents [3].

Pour l'homme qui a saisi la Prajñā,
Discours et pensées s'évanouissent,
Comme, au lever du soleil,
La rosée du matin s'évapore d'un coup [4].

1 *Sarveṣām api vīrāṇāṃ*
parārthe niyatātmanām,
poṣikā janayitrī ca
mātā tvam asi vatsalā.

« De tous les héros qui se sont consacrés au bien d'autrui, tu es la nourricière, la génitrice et la tendre mère ».

2 *Yad buddhā lokaguravaḥ*
putrās tava kṛpālavaḥ,
tena tvam asi kalyāṇi
sarvasattvapitāmahī.

« Puisque les Buddha, les compatissants maîtres du monde, sont tes fils à toi, tu es donc, ô vertueuse, la grand'mère de tous les êtres ».

3 *Vineyaṃ janam āsādya*
tatra tatra tathāgataiḥ,
bahurūpā tvam evaikā
nānānāmabhir īḍyase.

« Une, bien que multiforme, tu es partout invoquée sous des noms divers par les Tathāgata, en présence des êtres à convertir ».

4 *Prabhāṃ prāpyeva dīptāṃśor*
avaśyāyodabindavaḥ,
tvāṃ prāpya pralayaṃ yānti
doṣā vādāś ca vādinām.

« Comme des gouttes de rosée en contact avec l'éclat (de l'astre) aux rayons flamboyants, les fautes et les avis des théoriciens se dissolvent à ton contact ».

La Prajñā a ce pouvoir merveilleux
De stimuler deux sortes d'hommes :
L'ignorant, par la crainte;
Le sage, par la joie [1].

L'homme qui possède la Prajñā
Est le roi de la Prajñā.
Il ne s'attache pas à la Prajñā
Et, moins encore, aux autres Dharma [2].

La Prajñā ne vient de nulle part,
La Prajñā ne va nulle part.
Le sage, en tout lieu,
La cherche, mais ne la trouve pas [3].

L'homme qui ne voit pas la Prajñā
Est entravé.
L'homme qui voit la Prajñā
Est entravé lui-aussi.

L'homme qui voit la Prajñā
Trouve la délivrance

1 *Tvam eva trāsajananī*
bālānāṃ bhīmadarśanā,
āśvāsajananī cāsi
viduṣāṃ saumyadarśanā.

« Sous ton aspect terrifiant, tu engendres la crainte chez les sots; sous ton aspect aimable, tu engendres la confiance chez les sages ».

2 *Yasya tvayy apy abhiṣvaṅgas*
tvannāthasya na vidyate,
tasyāmba katham anyatra
rāgadveṣau bhaviṣyataḥ.

« Si celui qui se presse contre toi n'est pas reconnu pour ton époux, comment, ô Mère, ép uverait-il de l'amour ou de la haine pour un autre objet? »

3 *Nāgacchasi kutaścit tvaṃ*
na ca kvacana gacchasi,
sthāneṣv api ca sarveṣu
vidvadbhir nopalabhyase.

« Tu ne viens de nulle part et tu ne vas nulle part; en aucun endroit que ce soit, tu n'es perçue par les sages ».

L'homme qui ne voit pas la Prajñā
Trouve aussi la délivrance [1].

La Prajñā est étonnante,
Très profonde et glorieuse.
Pareille à un objet de magie,
Elle est vue sans être visible [2].

Les Buddha, les Bodhisattva,
Les Śrāvaka et les Pratyekabuddha
Tirent tous de la Prajñā
Leur délivrance et leur Nirvāṇa [3].

Leur langage est conventionnel :
Ayant pitié de tous les êtres,
Ils parlent des Dharma en métaphores;
Parlant [de la Prajñā], ils n'en disent rien [4].

1 *Tvām eva badhyate paśyann*
apaśyann api badhyate,
tvām eva mucyate paśyann
apaśyann api mucyate.

« Celui qui te voit est entravé, celui qui ne te voit pas est entravé lui aussi; celui qui te voit est libéré, celui qui ne te voit pas est libéré lui aussi ».

2 *Aho vismayanīyāsi*
gambhīrāsi yaśasvinī,
sudurbodhāsi māyeva
dṛśyase na ca dṛśyase.

« Oh! tu es étonnante, tu es profonde et glorieuse; tu es très difficile à connaître : comme une magie, tu es vue et tu n'est pas vue ».

3 *Buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca*
śrāvakaiś ca niṣevitā,
mārgas tvam eko mokṣasya
nāsty anya iti niścayaḥ.

« Tu es cultivée par les Buddha, les Pratyekabuddha et les Śrāvaka. Tu es l'unique chemin du salut; il n'y en a point d'autre : c'est certain ».

4 *Vyavahāraṃ puraskṛtya*
prajñaptyarthaṃ śarīriṇām,
kṛpayā lokanāthais tvam
ucyase ca na cocyase.

« Recourant au langage ordinaire pour se faire comprendre des (êtres) corporels, les Maîtres du monde, par compassion, parlent de toi et n'en parlent pas ».

La Prajñāpāramitā
Est pareille à la flamme d'un grand feu :
Insaisissable des quatre côtés,
Sans prise ni non-prise.

Échappant à toute prise,
Elle est nommée insaisissable.
La prendre alors qu'elle est insaisissable,
Voilà en quoi consiste sa prise.

La Prajñā est inaltérable
Et surpasse tout discours.
Elle va sans jamais s'arrêter.
Qui pourrait louer ses qualités? [1]

Bien que la Prajñā ne puisse être louée,
Je puis maintenant la louer.
Même sans avoir échappé à cette terre de mort, **191 a**
J'en ai déjà trouvé la sortie (*niḥsaraṇa*) [2].

1 *Śaktas kas tvām iha stotuṃ*
nirnimittāṃ nirañjanām,
sarvavāgviṣayātītā yā
tvaṃ kvacid aniḥśritā.

« Qui serait ici capable de te louer, toi qui es sans marque et sans caractère? tu dépasses tout le domaine de la parole, toi qui ne t'appuies nulle part ».

2 *Saty evam api saṃvṛtyā*
vākpathair vayam īdṛśaiḥ,
tvām astutyām api stutvā
tuṣṭūṣantaḥ sunirvṛtāḥ.

« Mais, puisqu'il existe un langage conventionnel, de t'avoir loué par ces voies orales, toi qui surpasses toute louange, nous sommes satisfaits et bien rassurés ».

CHAPITRE XXX

LES CARACTÈRES DE LA PRAJÑĀ

I. LA « GRANDE » PRAJÑĀ.

Question. — Pourquoi la Prajñāpāramitā est-elle la seule à être appelée « Mahā- », alors que les cinq autres *pāramitā* ne le sont point ?

Réponse. — *Mahā-*, en langue des Ts'in, signifie grande; *Prajñā* signifie sagesse; *Pāramitā* veut dire arrivée à l'autre rive (*pāram ita*). Elle est nommée *pāramitā*, parce qu'elle arrive à l'autre rive (*pāra*) de l'océan de la sagesse, parce qu'elle arrive au bout (*anta*) de toutes les sagesses (*prajñā*) et qu'elle en atteint le sommet (*niṣṭhāgata*) [1]. Dans tous les univers (*lokadhātu*), les buddha des dix régions (*daśadiś-*) et des trois temps (*tryadhvan*) sont les plus grands; viennent ensuite les Bodhisattva, les Pratyekabuddha et les Śrāvaka : ces quatre sortes de grands personnages naissent tous de la Prajñāpāramitā; c'est pourquoi elle est nommée grande.

En outre, la Prajñāpāramitā vaut aux êtres un grand fruit de rétribution (*mahāvipākaphala*), fruit immense (*apramāṇa*), indestructible (*akṣaya*), éternel (*nitya*) et inaltérable (*avikāra*), à savoir le Nirvāṇa. Les cinq autres *pāramitā* n'ont pas un tel pouvoir car, sans la Prajñāpāramitā, les vertus de don (*dāna*), etc., peuvent seulement donner des fruits de rétribution mondains (*laukikavipākaphala*) ; c'est pourquoi elles ne sont pas appelées grandes.

II. LA PRAJÑĀ ET LES PRAJÑĀ.

Question. — Qu'est-ce que la Prajñā ?

Réponse. — La Prajñāpāramitā englobe (*saṃgṛhṇāti*) toutes les sagesses (*prajñā*). Comment cela ? Le Bodhisattva qui recherche l'état de Buddha doit exercer (*śikṣ-*) tous les Dharma et obtenir toutes les *prajñā*, à savoir les *prajñā* des Śrāvaka, des Pratyekabuddha et des Buddha.

[1] Sur l'étymologie de *pāramitā*, voir ci-dessus, p. 1058, n. 2.

1. Prajñā des Śrāvaka.

Ces *prajñā* sont de trois sortes selon qu'elles appartiennent au Śaikṣa (saint qui n'est pas Arhat), à l'Aśaikṣa (saint qui est Arhat) ou à quelqu'un qui n'est ni Śaikṣa ni Aśaikṣa (*naivaśaikṣanāśaikṣa*) [1].

1. Les savoirs de celui qui n'est ni Śaikṣa ni Aśaikṣa, ce sont, par exemple, dans les terres de sagesse stérile, la méditation de l'horrible (*aśubhabhāvanā*), l'attention à la respiration (*ānāpānasmṛti*), les quatre fixations de la mémoire (*smṛtyupasthāna*) appartenant au Monde du désir (*kāmadhātvavacara*), et [les quatre Nirvedhabhāgīya] : le chaud (*uṣmagata*), les sommets (*mūrdhan*), la patience (*kṣānti*) et les suprêmes Dharma mondains (*laukikāgradharma*).

[1] Le Mppś énumère ici les diverses *prajñā* caractérisant le Chemin des Śrāvaka dans ses diverses phases :

1o Le *saṃbhāramārga* « Chemin d'accumulation des mérites » et le *prayogamārga* « Chemin préparatoire », sont caractérisés par des savoirs *naivaśaikṣanāśaikṣa*, tels que : l'acquisition des racines de bien (*kuśalamūla*), l'acquisition des lignages nobles (*āryavaṃśa*), la pratique de l'horrible (*aśubhabhāvanā*) et l'attention à la respiration (*ānāpānasmṛti*), les applications de la mémoire (*smṛtyupasthāna*), et enfin l'acquisition des quatre racines de bien conduisant à la pénétration (*nirvedhabhāgīya*). Ces dernières constituent le Chemin préparatoire par excellence; elles sont étudiées dans Kośa, VI, p. 163 sq.

2o Le *darśanamārga* « Chemin de la vision des vérités » et le *bhāvanāmārga* « Chemin de la méditation » sont caractérisés par des savoirs *śaikṣa* :

a. Le *darśanamārga* comporte huit moments de patience (*kṣānti*) et huit moments de savoir (*jñāna*) pour arriver à la compréhension (*abhisamaya*) des quatre vérités bouddhiques (à raison de quatre moments pour chaque vérité).

b. Le *bhāvanāmārga* a pour effet de détruire les neuf catégories de passions de chacune des neuf terres : Kāmadhātu, quatre *dhyāna* et quatre *ārūpyasamāpatti*. La destruction de chaque catégorie de passions comportant deux moments — un moment d'abandon (*prahāṇa* ou *ānantaryamārga*) et un moment de délivrance (*vimuktimārga*) — l'ascète détruit la totalité des passions au bout de 144 moments. Le 143e moment, par lequel l'ascète abandonne la neuvième catégorie des passions de la neuvième terre (appelée *Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, ou *Bhavāgra*), porte le nom de Vajropamasamādhi (cf. Kośa, VI, p. 228). Le 144e moment est un *vimuktimārga* qui fait de l'ascète un Arhat ou Aśaikṣa.

3o Le *niṣṭhāmārga* « Chemin final », atteint par l'Arhat, est caractérisé par des savoirs *aśaikṣa*, dont les principaux sont la connaissance de la destruction des vices (*āsravakṣayajñāna*) et la connaissance de la non-production des vices (*āsravānutpādajñāna*) : ils sont définis dans Kośa, VI, p. 230 sq.

Pour plus de détails sur le Chemin des Śrāvaka, voir Kośa, V, p. IV-XI; Obermiller, *Doctrine of P. P.*, p. 18-26.

2. Les savoirs du Śaikṣa vont de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* jusqu'à la *prajñā* de la concentration du diamant (*vajropamasamādhi*) que le futur Arhat obtient au cours du neuvième *ānantaryamārga* [du Bhavāgra].

3. Les savoirs de l'Aśaikṣa, c'est la *prajñā* qui marque le neuvième *vimuktimārga* de l'Arhat, et toutes les *prajñā aśaikṣā* qui s'ensuivent : par exemple, la connaissance de la destruction (*kṣayajñāna*), la connaissance de la non-production des vices (*anutpādajñāna*), etc.

Tels sont les savoirs d'Aśaikṣa, mais il en va de même pour les *prajñā* de ceux qui recherchent l'état de Pratyekabuddha.

2. Prajñā des Pratyekabuddha.

Question. — S'il en va de même pour l'état de Pratyekabuddha, pourquoi établissez-vous une distinction entre Śrāvaka et Pratyekabuddha ?

Réponse. — Bien que l'état final soit du même genre, les savoirs utilisés sont différents. A une époque où les Buddha n'apparaissent pas et où la Loi du Buddha a disparu, les Pratyekabuddha, en raison des causes antérieures (*pūrvajanmahetupratyaya*), produisent seuls la sagesse, sans l'avoir entendue des autres ; c'est par leur propre sagesse qu'ils obtiennent le Chemin.

Ainsi, le roi d'un pays était sorti se promener dans son jardin. Dans le matin clair, il vit combien les fleurs et les fruits des arbres de la forêt étaient beaux et désirables ; il en mangea et s'endormit. Ses femmes et ses courtisanes, procédant ensemble à la cueillette des fleurs, saccagèrent les arbres de la forêt. Le roi s'étant réveillé,
191 b vit cette destruction et se dit en lui-même : « Le monde entier est transitoire (*anitya*) et périssable comme cette forêt ». Dès qu'il eut fait cette réflexion, la pensée du Chemin pur (*anāsravamārga*) naquit en lui ; il trancha toutes les entraves (*saṃyojana*) et obtint l'état de Pratyekabuddha. Muni des six supersavoirs (*abhijñā*), il se rendit en volant dans une forêt solitaire. — Il est encore d'autres histoires de ce genre. Les mérites (*puṇya*) et les vœux (*praṇidhāna*) des existences antérieures activent un fruit de rétribution (*vipākaphala*) et, dans l'existence présente, il suffit au Pratyekabuddha de voir un événement minime pour réaliser l'état de Pratyekabuddha. En cela consiste la différence.

En outre, il y a deux sortes de Pratyekabuddha [1] : celui qui est illuminé solitairement et celui qui est illuminé à la suite d'un événement (*nidāna*). Nous venons de donner un exemple de Pratyekabuddha illuminé à la suite d'un événement. Celui qui est illuminé solitairement est celui qui, durant l'existence présente, atteint la sagesse en s'illuminant lui-même et sans rien apprendre d'autrui : c'est là un Pratyekabuddha illuminé solitairement.

Il y a deux sortes de Pratyekabuddha illuminés solitairement : 1. D'abord, c'était un Śaikṣa, né parmi les hommes ; à une époque où il n'y avait pas [encore] disparition du Buddha et de sa Loi, il était Srotaāpanna ; dès lors, au bout de sept existences, sans qu'il en faille une huitième, il obtint lui-même la Bodhi. Cet homme ne s'appelle pas Buddha, ne s'appelle pas Arhat ; c'est un petit Pratyekabuddha qui ne diffère pas des Arhat. — 2. Il y a aussi des Pratyekabuddha qui ne ressemblent pas à Śāriputra ni aux autres grands Arhat ; ces grands Pratyekabuddha, durant cent grands Kalpa, ont exercé les qualités et fait progresser (*vardhana*) la sagesse ; ils possèdent une partie des trente-deux marques [du Grand homme] : trente-et-une, trente, vingt-neuf ou même une marque seulement ; ils l'emportent par leur sagesse sur les neuf sortes d'Arhat ; ils peuvent pénétrer les caractères généraux (*sāmānyalakṣaṇa*) et les caractères particuliers (*bhinnalakṣaṇa*) inhérents aux profonds Dharma (*gambhīradharma*) ; ils cultivent (*bhāvayanti*) longtemps les recueillements (*samāpatti*) et se complaisent toujours dans la solitude. Pour tous ces caractères, ils sont nommés grands Pratyekabuddha. En cela consiste la différence.

[1] Les textes distinguent deux sortes de Pratyekabuddha : 1. ceux qui vivent en troupe (*vargacārin*), 2. ceux qui vivent solitaires, semblables à des rhinocéros (*khaḍgaviṣāṇakalpa*).

Les Vargacārin sont d'anciens Śrāvaka qui ont obtenu les fruits de Srotaāpanna ou de Sakṛdāgāmin, sous le règne d'un Buddha, à une époque où la Bonne Loi existait encore. Plus tard, à une époque où le Buddha et la Bonne Loi ont disparu, ils réalisent par eux-mêmes la qualité d'Arhat. Cf. Mahāvyutpatti, nº 1007 ; Kośa, III, p. 195.

Le Khaḍgaviṣāṇakalpa s'est exercé pendant cent grands Kalpa dans les préparatifs de la Bodhi. Il obtient l'illumination sans le secours de l'enseignement, solitairement. Il opère lui-même son salut sans convertir les autres. Cf. Suttanipāta, v. 35-75 (*Khaggavisāṇasutta*) ; Visuddhimagga, I, p. 234 ; Mahāvastu, I, p. 357 ; Divyāvadāna, p. 294, 582 ; Śikṣāsamuccaya, p. 194 ; Mahāvyutpatti, nº 1006 ; Kośa, III, p. 196 ; VI, p. 176-177.

3. Prajñā des Buddha et des Bodhisattva.

[Les Bodhisattva] qui recherchent l'état de Buddha, dès la première production de pensée (*prathamacittotpāda*), font le vœu (*praṇidhāna*) suivant : « Je souhaite devenir Buddha, sauver les êtres, obtenir tous les attributs des Buddha, pratiquer les six *pāramitā*, détruire l'armée de Māra (*mārasenā*) et les passions (*kleśa*), obtenir l'omniscience (*sarvajñāna*) et réaliser l'état de Buddha ». Jusqu'à ce qu'ils soient entrés dans le Nirvāṇa sans reste (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*), ils observent ce vœu initial. A partir de ce moment, toutes les sagesses (*prajñā*) et tous les savoirs (*jñāna*) relatifs aux caractères généraux (*sāmānyalakṣaṇa*) et aux caractères particuliers (*bhinnalakṣaṇa*) sont nommés Prajñā des Buddha.

[La Prajñāpāramitā] qui connaît à fond les trois sortes de *prajñā* [*prajñā* des Śrāvaka, des Pratyekabuddha et des Buddha], et qui en atteint le terme (*anta*), est justement dénommée Prajñā qui va au terme (*pāram itā*) de toutes les sagesses.

4. Prajñā des hérétiques.

Question. — Comme vous le dites, la Prajñāpāramitā doit pénétrer à fond toutes les sagesses, aussi bien les mondaines (*laukika*) que les supramondaines (*lokottara*). Parmi toutes les sagesses dont elle épuise le terme, pourquoi mentionnez-vous seulement les sagesses du Triple Véhicule (sagesses des Śrāvaka, des Pratyekabuddha et des Buddha), et ne dites-vous rien des autres savoirs ?

Réponse. — Dans le Triple Véhicule, il s'agit de sagesses véritables; ailleurs, de sagesses fausses. Bien que le Bodhisattva ait connaissance de ces dernières, il ne les cultive pas particulièrement. De même qu'on ne peut trouver du bois de santal (*candana*) que sur le mont *Mo li* (Malaya), ainsi toutes les bonnes paroles (*subhāṣita*) qui se trouvent ailleurs que [dans le Triple Véhicule] proviennent toutes de la Loi du Buddha [1], mais ne sont pas la Loi du Buddha. A première audition, elles semblent excellentes; longtemps
191 c après, elles se révèlent néfastes. C'est comme le lait de vache (*gokṣīra*) et le lait d'ânesse (*aśvatarīkṣīra*) : ils ont la même couleur, mais le lait de vache pressé donne du beurre (*sarpis*), tandis que le lait d'ânesse pressé donne de l'urine (*mūtra*). Il en va de même pour la bonne parole du Buddha et la parole des hérétiques (*tīrthika*) : en tant qu'elles enseignent à ne pas tuer, à ne pas voler,

[1] Cette idée a été déjà développée plus haut, Traité, I, p. 84.

à avoir de la bienveillance et de la compassion pour les êtres, à concentrer la pensée (*cittasaṃgrahaṇa*), à renoncer aux désirs (*vairāgya*) et à contempler le vide (*śūnyasamanupaśyanā*), elles sont semblables; mais la parole des hérétiques, qui semble excellente au début, se révèle en fin de compte complètement fausse.

[1. *Fausseté de la morale hérétique.*] — Tous les systèmes hérétiques sont attachés (*sakta*) à la vue du Moi (*ātmadṛṣṭi*). Si l'Ātman existait réellement, on se heurterait à l'alternative suivante : il serait destructible ou indestructible. Destructible, il serait comparable au cuir de bœuf (*gocarman*) ; indestructible, il serait comparable à l'espace (*ākāśa*) ; dans les deux cas, il n'y aurait pas de faute à le tuer, ni de mérite à l'épargner.

a. S'il était [indestructible] comme l'espace, la pluie et la rosée ne le mouilleraient point, le vent et la chaleur ne le dessécheraient point; il serait donc éternel (*nitya*). S'il était éternel, la douleur (*duḥkha*) ne le tourmenterait point, et le bonheur (*sukha*) ne le réjouirait point. L'Ātman étant insensible à la douleur et au bonheur, on ne peut ni lui éviter la douleur ni lui procurer le bonheur.

b. S'il était [destructible] comme le cuir de bœuf, il serait détruit par le vent et la pluie; destructible, il serait transitoire (*anitya*) ; transitoire, il échapperait au péché (*āpatti*) et au mérite (*puṇya*).

L'enseignement des hérétiques étant tel, quel mérite aurait-on à ne pas tuer ? Quelle faute commettrait-on en tuant les êtres vivants ?

[2. *Fausseté des concentrations hérétiques*]. — Question : Soit ! les prescriptions morales des hérétiques présentent bien les défauts que vous dites. Mais qu'en est-il de leurs extases (*dhyāna*) et de leur sagesse (*prajñā*) ?

Réponse. — Les hérétiques qui poursuivent l'extase avec l'idée du Moi (*ātmacitta*) et qui sont pleins de désirs (*tṛṣṇā*), de vues fausses (*dṛṣṭi*) et d'orgueil (*abhimāna*), ne rejettent pas tous les Dharma; par conséquent, ils n'ont pas la vraie sagesse.

Question. — Vous disiez ci-dessus que les hérétiques contemplent le vide. En contemplant le vide, ils rejettent tous les Dharma; pourquoi dites-vous donc qu'ils ne rejettent pas tous les Dharma et qu'en conséquence ils n'ont pas la vraie sagesse ?

Réponse. — En contemplant le vide, les hérétiques saisissent les caractères du vide (*śūnyanimittāny udgṛhṇanti*) ; bien qu'ils connaissent la vacuité des Dharma (*dharmaśūnyatā*), ils n'admettent

pas la vacuité du Moi (*ātmaśūnyatā*) car ils s'attachent à la sagesse contemplant le vide.

Question. — Les hérétiques possèdent (comme les bouddhistes) le recueillement d'inconscience (*asaṃjñisamāpatti*) où pensée (*citta*) et mentaux (*caitta*) sont détruits. En raison de cette destruction, ils ne peuvent plus commettre la faute de saisir des caractéristiques (*nimittodgrahaṇa*) ou de s'attacher à la sagesse (*prajñāsaṅga*).

Réponse. — Le recueillement d'inconscience a la force suffisante pour détruire la pensée, mais il n'a pas la force de la vraie sagesse. En outre, les hérétiques identifient ce recueillement d'inconscience avec le Nirvāṇa et ne savent pas que c'est un état complexe : c'est pourquoi ils tombent dans la méprise (*viparyāsa*). Dans ce recueillement, bien que la pensée soit momentanément détruite, elle réapparaît lorsqu'elle rencontre des causes et conditions (favorables). Ainsi, lorsqu'un homme est plongé dans un sommeil sans rêve, sa pensée (*citta*) et sa conscience (*saṃjñā*) ne fonctionnent plus, mais elles réapparaissent après le réveil.

Question. — Admettons que le recueillement d'inconscience [tel que les hérétiques le conçoivent] présente les défauts que vous dites. Ceux-ci néanmoins possèdent encore le recueillement de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñāsamāpatti*) : là, il n'y a plus aucune notion fausse permettant, comme précédemment, de confondre l'inconscience avec le Nirvāṇa, car, en cet endroit, par la force de la sagesse, toute conscience (*saṃjñā*) a disparu.

Réponse. — Non, dans ce recueillement, il y a encore conscience [1]; mais, comme elle est subtile (*sūkṣma*), on ne s'en rend pas compte. S'il n'y a plus aucune conscience, pourquoi les disciples du Buddha recherchent-ils encore la vraie sagesse [en dehors de ce recueillement] ? Dans le système du Buddha, la connaissance qui subsiste durant le recueillement de la non-conscience-non-inconscience (*naivasaṃjñānāsaṃjñā*) repose sur les quatre agrégats [inhérents à
192 a toute *ārūpyasamāpatti*] [2]. Ces quatre agrégats (*skandha*), qui dépendent des causes et conditions (*hetupratyayāpekṣa*), sont transitoires (*anitya*) ; transitoires, ils sont douloureux (*duḥkha*) ; transitoires et douloureux, ils sont vides (*śūnya*) ; vides, ils sont impersonnels (*anātmaka*) ; vides et impersonnels, ils doivent être rejetés (*heya*). En vous attachant à cette sagesse, vous n'obtiendrez pas le Nirvāṇa.

[1] Voir ci-dessus, p. 1034.

[2] A savoir les quatre *skandha* immatériels : *vedanā, saṃjñā, saṃskāra* et *vijñāna* : voir ci-dessus, p. 1032, n. 2.

La chenille (*tṛṇajalāyukā*) avance la patte de devant après avoir replié la patte de derrière; quand ce sur quoi elle grimpe est fini et qu'elle n'a plus de place pour avancer, elle recule [1]. De même, ces hérétiques, s'appuyant sur le premier *dhyāna*, rejettent les désirs de la terre inférieure (ou désirs du Kāmadhātu) et ainsi de suite; enfin, s'appuyant sur le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, ils rejettent l'*ākiṃcanyāyatana*; mais, comme il n'y a pas, au-dessus du *naivasaṃjñānāsaṃjñā*, de terre sur laquelle ils puissent s'appuyer, ils sont incapables de quitter le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* car, n'ayant plus de point d'appui (*āśraya*), ils craignent de se perdre ou redoutent de tomber dans le néant [2].

En outre, parmi les sūtra des hérétiques, il en est qui autorisent le meurtre (*prāṇātipāta*), le vol (*adattādāna*), la luxure (*kāmamithyācāra*), le mensonge (*mṛṣāvāda*) et l'usage du vin. Ils disent : « 1. Dans les sacrifices aux dieux (*devayajña*), tuer n'est pas une faute car c'est pratiquer la religion; si on est dans l'embarras, pour sauver sa vie, tuer un homme du peuple n'est pas une faute, car, si on est dans l'embarras, c'est suivre le droit chemin. — 2. Excepté l'or, il est permis de voler tout le reste pour sauver sa vie. Dans la suite encore, les hérétiques supprimeront ce reste de faute. — 3. Exception faite pour la femme de son maître (*guru*), l'épouse du roi, la femme ou la fille d'un ami spirituel (*kalyāṇamitra*), il est permis de faire violence aux autres femmes et de commettre la luxure avec elles. — 4. Dans l'intérêt de son maître, de ses parents, de sa propre vie, de son bétail, ou en qualité d'entremetteur, il est permis de mentir. — 5. Par temps froid, il est permis de boire du vin de miel de roche, et, dans les sacrifices aux dieux, il est permis de prendre une ou deux gouttes de vin ». — Dans la Loi du Buddha, cela n'est pas permis. 1. Par bienveillance (*maitracitta*) et esprit d'égalité (*samacittatā*) envers tous les êtres, il est interdit d'ôter la vie même à une fourmi, à fortiori aux hommes. — 2. Il est interdit de s'emparer d'une aiguille (*sūci*) et d'un fil (*tantu*), à fortiori d'un objet de valeur. — 3. Il est interdit de toucher du

[1] Comparer Bṛhadār. Up., IV, 3 : *Tad yathā tṛṇajalāyukā, tṛṇasyāntaṃ gatvā, anyam ākramam ākramya, ātmānam upasaṃharati* : « De même qu'une chenille, arrivée au bout d'un brin d'herbe, se contracte pour une nouvelle avance... » (signalé par M. P. Demiéville).

[2] Le Chemin mondain ou impur (*sāsravamārga*), suivi par l'hérétique, ne lui permet pas de dépasser le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* pour atteindre la *saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti* et le Nirvāṇa. Voir ci-dessus, p. 1036.

doigt une courtisane (*veśyā*), à fortiori l'épouse d'autrui (*parakalatra*). — 4. Il est interdit de mentir par plaisanterie, à fortiori de faire un (vrai) mensonge. — 5. Il est interdit de boire n'importe quel vin en n'importe quel temps, à fortiori par temps froid et durant les sacrifices aux dieux. Entre vous, hérétiques, et la Loi du Buddha, la distance est celle du ciel à la terre. Votre loi, hérétiques, est une source génératrice de passions (*kleśasamutthāpaka*) ; la Loi du Buddha est le lieu de destruction de toutes les passions : telle est la grande différence.

III. LA PRAJÑĀ ET L'ENSEIGNEMENT DE LA LOI.

La Loi des Buddha est immense, comparable à l'océan. Selon les dispositions des êtres, elle est prêchée de diverses manières[1] : tantôt elle parle d'existence et tantôt de non-existence, d'éternité ou d'impermanence, de douleur ou de bonheur, de Moi ou de Non-moi ; tantôt elle enseigne à exercer diligemment la triple activité [du corps, de la voix et de la pensée] qui embrasse tous les bons Dharma (*sarvakuśaladharmasaṃgrāhaka*), tantôt elle enseigne que tous les Dharma sont essentiellement inactifs. Tels sont les multiples et divers enseignements : l'ignorant qui les entend les tient pour une erreur perverse, mais le sage qui pénètre le triple enseignement de la Loi (*trividha dharmaparyāya*) sait que toutes les paroles du Buddha (*buddhavacana*) sont la Loi véritable (*saddharma*) et ne se contredisent pas l'une l'autre (*anaṇyonyaviruddha*).

192 b Quels sont ces trois enseignements (*paryāya*) ? — 1. L'enseignement du Piṭaka ; 2. l'enseignement de l'Abhidharma ; 3. l'enseignement du vide (*śūnya*).

1. L'enseignement du Piṭaka.

Qu'est-ce que l'enseignement du Piṭaka, etc. ? — Le Piṭaka contenait 3.200.000 mots ; il fut composé, quand le Buddha était encore de ce monde, par *Ta Kia tchan yen* (Mahākātyāyana)[2] ; après le Nirvāṇa du Buddha, la durée de la vie humaine diminua, la force des intelligences s'affaiblit et les hommes furent incapables

1 Le même sujet a été traité plus haut : Traité, I, p. 32, n. 3.
2 Il s'agit de Mahākātyāyana, auteur du Peṭakopadesa, et non pas de Kātyāyana, auteur du Jñānaprasthāna. Voir plus haut, Traité, I, p. 109, n. 2 ; p. 113.

de réciter au long le Piṭaka ; alors des personnages qui avaient atteint le Chemin composèrent un résumé en 384.000 mots.

Pour celui qui pénètre dans l'enseignement du Piṭaka, les discussions (*vivāda*) sont sans fin car on y trouve toutes sortes d'enseignements différents (*nānāvidhaparyāya*), tels que l'enseignement par implication (*anuvartana*), l'enseignement par opposition (*pratipakṣa*), etc.

1. Enseignement par implication (*anuvartanaparyāya*). — Le Buddha a dit dans une stance :

> Éviter tout péché, pratiquer le bien,
> Purifier sa pensée : tel est l'enseignement des Buddha[1]

Dans cette stance, le Buddha aurait dû dire : « [Purifier la pensée] et les mentaux (*caitasikadharma*) », mais il dit seulement : « Purifier sa pensée » : c'est qu'on sait bien que les mentaux ont déjà été traités par lui. Comment cela ? Comme ayant le même caractère (*lakṣaṇa*) et le même objet (*ālambana*) [que la pensée].

Quand le Buddha parle des quatre fixations de la mémoire (*smṛtyupasthāna*), il n'entend pas les séparer des quatre efforts corrects (*samyakpradhāna*), des quatre bases de pouvoirs miraculeux (*ṛddhipāda*), des cinq sens (*indriya*) et des cinq forces (*bala*). Comment cela ? Dans les quatre fixations de la mémoire, les quatre sortes d'énergies, ce sont les quatre efforts corrects ; les quatre sortes de concentrations (*samādhi*), ce sont les quatre bases de pouvoirs miraculeux ; les cinq sortes de bons Dharma (*kuśaladharma*), ce sont les cinq sens et les cinq forces. Bien que le Buddha ne mentionne pas ces sujets connexes et parle seulement des quatre fixations de la mémoire, il faut savoir qu'il a déjà traité ces autres sujets.

1 Stance fréquemment citée : cf. Dīgha, II, p. 49 ; Dhammapada, v. 183 ; Nettipakaraṇa, p. 43, 81, 171, 186 :

> *Sabbapāpassa akaraṇaṃ*
> *kusalassa upasampadā,*
> *sacittapariyodapanaṃ*
> *etaṃ buddhāna sāsanaṃ.*

La recension sanskrite, dans Mahāvastu, III, p. 420 :

> *Sarvapāpasyākaraṇaṃ*
> *kuśalasyopasaṃpadā,*
> *svacittaparyādāpanaṃ*
> *etad buddhānuśāsanam.*

Il arrive aussi que le Buddha, parmi les quatre vérités saintes (*āryasatya*), n'en traite qu'une, deux ou trois. Ainsi la stance adressée par le bhikṣu *Ma sing* (Aśvajit) à Śāriputra :

> De tous les Darma issus d'une cause,
> Mon maître, le noble roi, a dit la cause.
> Et leur suppression également
> Il l'a révélée [1].

Dans cette stance, il n'est question que de trois vérités [vérités sur la douleur, son origine et sa destruction], mais il faut savoir que la [quatrième vérité], la vérité sur le Chemin (*mārgasatya*), s'y trouve [implicitement] contenue, car elle n'est pas en contradiction (*virodha*) avec les précédentes.

De même, lorsqu'un homme viole une règle, [il est entendu] que toute sa famille en subira le châtiment. Ce sont des chose semblables qu'on nomme « enseignement par implication ».

2. Enseignement par opposition (*pratipakṣaparyāya*). — Parfois, le Buddha parle seulement des quatre méprises (*viparyāsa*) : prendre pour permanent (*nitya*) ce qui est impermanent, pour heureux (*sukha*) ce qui est douloureux, pour le Moi (*ātman*) ce qui n'est pas le Moi, pour pur (*śuci*) ce qui est impur [2]. Bien qu'en cet endroit, le Buddha ne dise rien des quatre applications de la mémoire (*smṛtyupasthāna*) [qui s'opposent aux quatre méprises], il faut savoir en quoi consistent ces quatre applications de la mémoire. Si on vous parle de remède (*bhaiṣajya*), c'est que vous connaissez déjà la maladie (*vyādhi*) ou, si on vous parle de maladie, c'est que vous connaissez déjà le remède. — Si le Buddha parle des quatre applications de la mémoire, sachez qu'il a déjà parlé des quatre méprises, et que les quatre méprises sont des erreurs (*mithyālakṣaṇa*) ; s'il parle des quatre méprises, sachez qu'il a déjà parlé des entraves (*saṃyojana*). Pourquoi ? Parler de la racine (*mūla*), c'est déjà connaître les branches (*śākhā*) qui en proviennent. — Le Buddha a dit aussi que tout le monde est infesté par le triple poison (*triviṣa*) ; quand il parle du triple poison [Rāga, Dveṣa et Moha], il faut

[1] C'est la stance du credo bouddhique : « *Ye dhammā hetuppabhavā* » déjà citée ci-dessus, p. 631.

[2] Cf. Aṅguttara, II, p. 52 ; Vibhaṅga, p. 376 ; Kośa, V, p. 21 ; Śikṣāsamuccaya, p. 198, l. 11.

192 c savoir qu'il a déjà parlé de l'Octuple Chemin et de ses trois parties [Śīla, Samādhi et Prajñā] ; quand il parle du triple poison, il faut savoir qu'il a déjà traité du poison de toutes les passions (*sarvakleśaviṣa*), à savoir les quinze sortes de soifs (*tṛṣṇā*) qui constituent le poison du Rāga, les quinze sortes de colères (*krodha*) qui constituent le poison du Dveṣa, et les quinze sortes d'ignorances (*avidyā*) qui constituent le poison du Moha. Les vues fausses (*mithyādṛṣṭi*), l'orgueil (*abhimāna*) et le doute (*vicikitsā*) dépendent de l'ignorance (*avidyā*), et toutes ces entraves (*saṃyojana*) rentrent dans le triple poison. Comment les détruire ? Par l'Octuple chemin avec ses trois parties [Śīla, Samādhi et Prajñā]. Quand le Buddha parle de l'Octuple Chemin et de ses trois parties, il faut savoir qu'il a déjà parlé des trente-sept ailes de l'illumination (*bodhipākṣikadharma*). Tous les sujets traités de la sorte sont nommés : « enseignement par opposition ».

Les enseignements de ce genre sont nommés Enseignement du Piṭaka.

2. L'enseignement de l'Abhidharma.

Qu'entend-on par enseignement de l'Abhidharma ? Tantôt le Buddha a défini lui-même le sens (*artha*) des Dharma [qu'il enseignait], tantôt il s'est contenté d'en donner le nom (*nāman*), et ses disciples, par toutes sortes d'exposés, en ont expliqué le sens. Ainsi, le Buddha a dit : « Si un bhikṣu est incapable de comprendre correctement les Dharma conditionnés (*saṃskṛtadharma*) et qu'il veuille obtenir les Suprêmes Dharma mondains (*laukikāgradharma*), celui lui sera impossible. S'il n'a pas obtenu les Suprêmes Dharma mondains et qu'il veuille entrer dans l'état parfait (*samyaktva*), cela lui sera impossible. S'il n'est pas entré dans l'état parfait et qu'il veuille devenir un Srotaāpanna, un Sakṛdāgāmin, un Anāgāmin ou un Arhat, cela lui sera impossible. Au contraire, si un bhikṣu comprend correctement les Dharma conditionnés, il aura la possibilité d'obtenir les Suprêmes Dharma mondains ; s'il a obtenu les Suprêmes Dharma mondains, il entrera dans l'état parfait ; s'il entre dans l'état parfait, il aura certainement la possibilité de devenir Srotaāpanna, Sakṛdāgāmin, Anāgāmin ou Arhat » [1]. Telle est l'affirmation directe

[1] Dans le système de la Prajñā, les Laukikāgradharma du degré supérieur (*adhimātra*) consistent dans l'absence de concept au cours de la concentration,

du Buddha; mais il n'a pas défini les caractères (*lakṣaṇa*) et le sens (*artha*) de ces Suprêmes Dharma mondains. Dire à quel monde (*dhātu*) ils appartiennent, quels sont leur cause (*hetu*), leur objet (*ālambana*) et leur fruit de rétribution (*vipākaphala*) ; faire connaître, à partir de ces Suprêmes Dharma mondains, les diverses pratiques (*carita*) du Śrāvaka jusqu'à son arrivée au Nirvāṇa sans reste (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*) ; analyser un à un les caractères et le sens de ces Dharma : voilà ce qu'on appelle enseignement de l'Abhidharma.

3. L'enseignement de la vacuité.

L'enseignement de la vacuité, c'est la vacuité des êtres (*pudgalaśūnyatā*) et la vacuité des Dharma (*dharmaśūnyatā*) [1].

tout Dharma ayant cessé d'exister pour le Bodhisattva (*sarvadharmāvidyamānatvena samādher avikalpanam*) : cf. Pañcaviṃśati, p. 145; OBERMILLER, *Doctrine of P. P.*, p. 36; *Analysis*, I, p. 75. En possession des Laukikāgradharma, l'ascète pénètre dans le Chemin de la vision (*darśanamārga*); il échange sa qualité de profane (*pṛthagjana*) contre celle de Śaikṣa; il entre dans le *samyaktvaniyama*, état parfait de prédestination (*niyama*) au Nirvāṇa (*samyaktva* = *nirvāṇa*) : cf. Kośa, VI, p. 180-182. La théorie des Laukikāgradharma n'est pas formulée clairement dans les écritures canoniques; cependant le texte scripturaire, cité ici par le Mppś, en contient une ébauche. Ce texte peut être rapproché d'un passage du Saṃyutta, III, p. 225, où il est dit : *Yo bhikkhave ime dhamme evaṃ saddahati adhimuccati... okkanto sammattaniyāmaṃ sappurisabhūmiṃ okkanto vītivatto puthujjanabhūmiṃ. abhabbo taṃ kammaṃ kātuṃ yaṃ kammaṃ katvā nirayaṃ vā tiracchānayoniṃ vā pettivisayaṃ vā uppajjeyya. abhabbo ca tāva kālaṃ kātuṃ yāva na sotāpattiphalaṃ sacchikaroti* : « Celui qui croit et admet ces doctrines [selon lesquelles tous les Dharma sont transitoires (*anicca*), changeants (*vipariṇāmin*) et périssables (*aññathābhāvin*)] est entré dans la prédestination au Nirvāṇa, est entré dans la terre des bonnes gens et s'est échappé de la terre des Profanes. Il est incapable de commettre un acte qui le ferait renaître en enfer, ou parmi les animaux, ou dans le monde des Preta. Il ne peut pas mourir sans réaliser le fruit de l'Entrée dans le courant ».

C'est dans l'Abhidharma que la théorie des Nirvedhabhāgīya et des Laukikāgradharma fut formulée pour la première fois en termes clairs. Le Jñānaprasthāna de Kātyāyana débute par une étude sur les Laukikāgradharma : cf. T 1544, k. 1, p. 918 (tr. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Pārāyaṇa* cité dans *Jñānaprasthāna*, Mélanges Linossier, II, p. 323-327). La théorie a été reprise dans les Traités des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, ainsi que dans tous les ouvrages du Grand Véhicule : voir la bibliographie des Nirvedhabhāgīya dans Saṃgraha, p. 34*.

[1] Rappelons que les vacuités ou Śūnyatā se rapportent toutes deux aux Dharma : 1. aucun Dharma n'est d'aucune manière Pudgala ou Ātman, aucun

[1. *Vacuité des êtres dans le Petit Véhicule*]. — Ainsi, dans le *P'in p'o so lo wang ying king* (Bimbasārarājapratyudgamanasūtra) [1], le Buddha déclare au grand roi : « Quand la matière (*rūpa*) naît, seul du vide (*śūnya*) naît; quand la matière périt, seul du vide périt. Quand les formations (*saṃskāra*) naissent, seul du vide naît; quand les formations périssent, seul du vide périt. Il n'y a là ni âme (*ātman*), ni individu (*pudgala*), ni esprit (*jīva*). Il n'y a pas d'individu qui aille de l'existence présente (*ihajanman*) à l'existence future (*aparajanman*) ; il n'y a qu'un être de nom et de convention (*nāmasaṃketasattva*) résultant d'un complexe de causes et de conditions (*hetupratyayasāmagrī*). Les profanes (*pṛthagjana*) et les sots (*mohapuruṣa*) poursuivent un nom (*nāman*) à la recherche d'une réalité » [2]. Dans des sūtra de ce genre, le Buddha a proclamé la vacuité des êtres.

[2. *Vacuité des Dharma dans le Petit Véhicule*]. — Passons à la vacuité des Dharma :

a. Le Buddha a dit dans le *Ta k'ong king* (Mahāśūnyatāsūtra) [3] : « Les douze causes (*dvādaśa nidāna*) vont de l'ignorance (*avidyā*)

n'appartient à un Ātman = *pudgalaśūnyatā*; 2. aucun Dharma n'est, absolument, un Dharma = *dharmaśūnyatā*. Les deux Véhicules sont d'accord sur la Pudgalaśūnyatā, mais le Grand Véhicule est seul à formuler, en termes clairs, la Dharmaśūnyatā. Cependant les Mādhyamika sont d'avis que la Dharmaśūnyatā est déjà enseignée dans les sūtra du Petit Véhicule : cf. Madh. avatāra, p. 19 (tr. LAV., Muséon, 1907, p. 268); Madh. vṛtti, p. 41; Bodhicaryāvatāra, IX, 49; Pañjikā, p. 442; Traité, I, p. 370-371. Les Vijñānavādin croient au contraire que les saints du petit Véhicule ne se haussent pas à l'intelligence de la vacuité des Dharma : cf. Siddhi, p. 590.

[1] Le *Bimbasārarājapratyudgamanasūtra* fut prononcé à l'occasion de la seconde rencontre entre le Buddha et le roi du Magadha. Aux références données plus haut (Traité, I, p. 30) ajouter Tseng yi a han, T 125, k. 26, p. 694 a-696 a; P'in p'i so lo wang yi fo kong yang king, T 133, p. 855 c-857 a.

[2] Cf. Tchong a han, T 26, nº 62, k. 11, p. 498 b : « Les Bālapṛthagjana, qui n'ont rien entendu, prennent le Moi pour leur Moi et s'attachent au Moi. Mais il n'y a pas de Moi (*ātman*) et il n'y a pas de mien (*ātmīya*). Vide est le Moi, vide est le mien. Les Dharma naissent aussitôt qu'ils naissent, périssent aussitôt qu'ils périssent; tous, en raison des Causes (*hetupratyaya*). L'union produit la douleur. S'il n'y a pas de cause, toutes les douleurs disparaissent. Toute naissance repose sur des causes. Par union, quand ils entrent en contact l'un avec l'autre, naissent les Dharma ». — Pour les autres versions, voir WALDSCHMIDT, *Bruchstücke*, p. 126-128.

[3] Sous le titre de *Ta k'ong king*, le Mppś se réfère ici à l'*Avijjāpaccayāsutta* du Saṃyutta, II, p. 60-63 (cf. Tsa a han, T 99, nº 357, k. 14, p. 99-100).

à la vieillesse-mort (*jarāmaraṇa*). L'homme qui demande ce qu'est la vieillesse-mort ou à qui appartient la vieillesse-mort est dans la vue fausse (*mithyādṛṣṭi*). Et il en va de même [pour les autres causes, à savoir] : la naissance (*jāti*), l'acte d'existence (*bhava*), l'attachement (*upādāna*), la soif (*tṛṣṇā*), la sensation (*vedanā*), le contact (*sparśa*), les six bases internes de la connaissance (*ṣaḍāyatana*), les noms-et-forme (*nāmarūpa*), la connaissance (*vijñāna*), les formations (*saṃskāra*) et l'ignorance (*avidyā*). Si on est d'avis que le principe vital est la même chose que le corps (*sa jīvas tac charī-*
193 a *ram*) ou si on est d'avis que le principe vital est différent du corps (*anyo jīvo 'nyac charīram*), les deux avis, quoique différents, sont

Après avoir formulé la doctrine des douze causes, le sūtra continue : *Katamaṃ nu kho bhante jarāmaraṇaṃ, kassa ca panidaṃ jarāmaraṇanti. — No kallo pañhoti, Bhagavā avoca : Katamaṃ jarāmaraṇaṃ kassa ca panidaṃ jarāmaraṇanti iti vā bhikkhu yo vadeyya, aññaṃ jarāmaraṇaṃ aññassa ca panidaṃ jarāmaraṇanti iti vā bhikkhu yo vadeyya, ubhayaṃ etaṃ ekattaṃ vyañjanaṃ eva nānaṃ. Taṃ jīvaṃ taṃ sarīranti vā bhikkhu diṭṭhiyā sati brahmacariyavāso na hoti, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīranti vā bhikkhu diṭṭhiyā sati brahmacariyavāso na hoti. Ete te bhikkhu ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti : Jātipaccayā jarāmaraṇanti :* « [Quelqu'un demanda au Buddha] : Qu'est-ce donc, vénérable, que la vieillesse-mort et à qui appartient la vieillesse-mort ? — Cette question n'est pas correcte, répondit le Bhagavat. Si on demandait, ô moine, « Qu'est-ce que la vieillesse-mort et à qui appartient la vieillesse-mort ? » ou si on disait : « La vieillesse-mort est une chose et celui à qui appartient la vieillesse-mort en est une autre », ces deux phrases seraient de sens identique sous des vocables différents. Si on est d'avis, ô moine, que le principe vital est identique au corps, la vie religieuse n'est pas possible; mais si on est d'avis que le principe vital est différent du corps, la vie religieuse n'est pas possible non plus. Évitant ces deux extrêmes, ô moine, le Tathāgata enseigne, par une voie moyenne, la vraie Loi, [en disant simplement] que la vieillesse-mort a pour condition la naissance ». — Ensuite, le sūtra critique, dans les mêmes termes, les autres membres de la chaîne causale.

Le Mppś voit dans ce sūtra l'affirmation de la double vacuité : vacuité des Dharma, parce qu'il est faux de demander ce qu'est la vieillesse-mort; vacuité du Pudgala, parce qu'il est faux de demander à qui appartient la vieillesse-mort. Cependant la Dharmaśūnyatā est enseignée, plus clairement encore, dans d'autres sūtra du Petit Véhicule : le *Nalakalāpiya* (Saṃyutta, II, p. 112) enseigne que la vieillesse-mort, comme d'ailleurs les autres membres du Pratītyasamutpāda, n'est pas faite par soi (*sayaṃkataṃ*), faite par autre (*paraṃkataṃ*), faite par soi et par autre (*sayaṃkatañca paraṃkatañca*), ni produite spontanément sans action de soi ou d'autre (*asayaṃkāraṃ aparaṃkāraṃ adhicca samuppannaṃ*). — Le *Pheṇasutta* du Saṃyutta (cf. Traité, I, p. 358, 370) proclame d'une façon imagée le vide des cinq *skandha*. — Enfin, le *Kolopamasūtra* (cf. Traité, I, p. 64, n. 1) ordonne de rejeter les Dharma.

pareillement vue fausse. Le Buddha a dit : « Que le principe vital soit identique au corps, c'est là une vue fausse, indigne de mes disciples; que le principe vital soit différent du corps, c'est aussi une vue fausse indigne de mes disciples ». Dans ce sūtra, le Buddha proclame la vacuité des Dharma (*dharmaśūnyatā*). Si on demande « à qui appartient la vieillesse-mort » il faut savoir que cette question est fautive (*mithyā*) et qu'il y a « Vacuité des êtres » (*pudgalaśūnyatā*). Si on demande « ce qu'est la vieillesse-mort », il faut savoir que cette question est fautive et qu'il y a « Vacuité des Dharma » (*dharmaśūnyatā*). Et il en va de même pour les autres [membres de la chaîne causale], jusques et y compris l'ignorance (*avidyā*).

b. En outre, le Buddha a défini, dans le *Fan wang king* (Brahmajālasūtra) [1], les soixante-deux vues fausses (*dṛṣṭigata*) : « Dire que le Moi et le Monde sont éternels (*śāśvato lokaś cātmā ca*), est vue fausse; dire que le Moi et le Monde sont non-éternels (*aśāśvato lokaś cātmā ca*) est vue fausse; dire que le Moi et le Monde sont à la fois éternels et non-éternels (*śāśvataś cāśāśvataś ca lokaś cātmā ca*) ou que le Moi et le Monde ne sont ni éternels ni non-éternels (*naiva śāśvato nāśāśvataś ca lokaś cātmā ca*), tout cela est vue fausse ». C'est pourquoi on sait que tous les Dharma sont vides et que c'est là la vérité.

Question. — Affirmer l'éternité du Moi est vue fausse. Pourquoi ? Parce que le Moi n'existe pas en nature propre (*svabhāva*). — Affirmer l'éternité du Monde est aussi vue fausse. Pourquoi ? Parce que le Monde est certainement non-éternel, et c'est par méprise (*viparyāsa*) qu'on le prétend éternel. — Affirmer la non-éternité du Moi est aussi vue fausse. Pourquoi ? Le Moi n'existant pas en nature propre, on ne peut le proclamer non-éternel. — [Par contre] affirmer la non-éternité du Monde n'est pas une vue fausse. Pourquoi ? Parce que tous les Dharma conditionnés (*saṃskṛtadharma*), de par leur vraie nature, sont non-éternels.

Réponse. — Si tous les Dharma sont vraiment non-éternels, pourquoi le Buddha dit-il que la non-éternité du Monde est vue fausse ? Par là, on peut savoir que le Monde n'est pas non-éternel.

Question. — Cependant le Buddha a dit, en plusieurs endroits [2],

1 Cf. *Brahmajālasutta* dans Dīgha, I, p. 22-24. — Voir les références aux quatorze *avyākṛtavastu* dans Traité, I, p. 154, 423.

2 P ex., Saṃyutta, V, p. 345 : *Idha tvaṃ, Dīghāvu, sabbesaṅkhāresu aniccānupassī viharāhi, anicce dukkhasaññī, dukkhe anattasaññī pahānasaññī virāgasaññī nirodhasaññī.*

que la contemplation (*samanupaśyanā*) du caractère non-éternel (*anitya*), douloureux (*duḥkha*), vide (*śūnya*) et impersonnel (*anātman*) des Dharma conditionnés (*saṃskṛta*) permet à l'homme d'obtenir le Chemin. Pourquoi prétendez-vous que la non-éternité [du Monde] est à ranger parmi les vues fausses ?

Réponse. — Si le Buddha a parlé de non-éternité en plusieurs endroits, ailleurs aussi il a parlé d'indestructibilité (*anirodha*).

[*Mahānāmasutta*] [1]. — Ainsi, *Mo ho nan* (Mahānāman), roi des Śākya, vint un jour trouver le Buddha et lui dit : « La population de Kapilavastu est nombreuse. Il m'arrive parfois, quand je rencontre une voiture emballée, un cheval excité, un éléphant furieux

[1] *Mahānāmasutta*, dont les diverses recensions présentent entre elles des variantes intéressantes : cf. Saṃyutta, V, p. 369-371 (tr. WOODWARD, *Kindred Sayings*, V, p. 320-321); Kośa, III, p. 95, et Kośavyākhyā, p. 303, l. 32 : *Mṛtasya khalu kālaṃ gatasya*, etc.; Tsa a han, T 99, nº 930, k. 33, p. 237 b-c; T 100, nº 155, k. 8, p. 432 b; Tseng yi a han, T 125, k. 35, p. 744 a-c.

Voici des extraits du sutta pâli (Saṃyutta, V, p. 369) : *Evaṃ me sutaṃ ekaṃ samayaṃ Bhagavā Sakkesu viharati Kapilavatthusmiṃ Nigrodhārāme. Atha kho Mahānāmo sakko yena Bhagavā tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā Bhagavantam abhivādetvā ekam antaṃ nisīdi. Ekam antaṃ nisinno kho Mahānāmo sakko Bhagavantaṃ etad avoca :*

— *Idaṃ bhante Kapilavatthu iddhaṃ ceva phitañ ca bahujanaṃ ākiṇṇamanussaṃ sambādhavyūhaṃ* (cf. aussi Dīgha, I, p. 211; Saṃyutta, II, p. 106; Milinda, p. 130). *So khvāhaṃ bhante Bhagavantaṃ vā payirūpāsītvā manobhāvanīye vā bhikkhū sāyaṇhasamayaṃ Kapilavatthuṃ pavisanto bhantena pi hatthinā samāgacchāmi, bhantena pi assena... rathena... sakaṭena... purisena samāgacchāmi. tassa mayhaṃ bhante tasmiṃ samaye mussateva Bhagavantaṃ ārabbha sati, mussati dhammaṃ ārabbha sati, mussati saṅghaṃ ārabbha sati. Tassa mayhaṃ bhante evaṃ hoti : imamhi cāhaṃ samaye kālaṃ kareyyaṃ kā mayhaṃ gati ko abhisamparāyo ti.*

— *Mā bhāyi Mahānāma mā bhāyi Mahānāma, apāpakaṃ te maraṇaṃ bhavissati apāpikā kālaṃkiriyā... Yañ ca khvassa cittaṃ dīgharattaṃ saddhāparibhāvitaṃ sīlasutacāgapaññāparibhāvitaṃ taṃ uddhagāmi hoti visesagāmi.*

Dans le sutta pâli et le Tseng yi a han (T 125, p. 744 a 18), le Buddha appuie ensuite sa prédiction par l'exemple du pot de beurre (*sappikumbha*), ou du pot d'huile (*telakumbha*), brisé au fond d'un étang, et dont le contenu remonte nécessairement à la surface : comparaison classique, souvent utilisée (cf. encore Saṃyutta, IV, p. 313). Les versions chinoises du Saṃyuktāgama (T 99, p. 237 b 29; T 100, p. 432 b 23), fidèlement suivies ici par le Mppś, ont préféré l'exemple de l'arbre qui tombe toujours du côté où il a penché. Cette comparaison n'est pas ignorée des sources pâlies qui y recourent dans le *Rukkhasutta* du Saṃyutta, V, p. 47-48 : *Seyyathāpi bhikkhave rukkho pācīnaninno pācīnapoṇo pācīnapabbhāro, so mūle chinno katamena papātena papateyyā ti. — Yena bhante ninno yena poṇo yena pabbhāro ti.*

ou des gens qui se battent, de ne plus songer au Buddha. Je me dis alors : Si je mourais à cet instant, en quel endroit irais-je renaître ? » — Le Buddha dit à Mahānāman : « N'aie pas peur, ne crains rien; tu n'irais pas renaître dans les destinées mauvaises (*durgati*), mais tu te rendrais certainement dans les séjours bienheureux (*sukhavihāra*). De même qu'un arbre qui a toujours penché vers l'est, tombera nécessairement, si on le coupe, dans la direction de l'est, ainsi, à la dissolution de son corps, après la mort, l'honnête homme, dont la pensée (*citta*), l'esprit (*manas*) et les connaissances (*vijñāna*) ont longtemps été parfumés (*paribhāvita*) par la foi (*śraddhā*), la moralité (*śīla*), la science (*śruta*), la générosité (*tyāga*) et la sagesse (*prajñā*), cet homme trouvera certainement son avantage (*viśeṣagāmin*) et ira renaître en haut (*ūrdhvagāmin*) dans les cieux ».

Si, [comme vous le dites], tous les Dharma, naissant et périssant d'instant en instant (*kṣaṇakṣaṇotpannaniruddha*), sont non-éternels, pourquoi le Buddha dit-il qu'en parfumant la pensée avec toutes les vertus (*guṇa*) on obtiendra certainement de hautes renaissances ? C'est pourquoi nous savons que [les Dharma ou le Monde] ne sont pas de nature non-éternelle (*aśāśvatasvabhāva*).

Question. — Si la non-éternité n'existe pas, pourquoi le Buddha **193 b**
en a-t-il parlé ?

Réponse. — Le Buddha prêche la Loi selon les besoins des êtres [1] : Pour détruire la méprise qui pose un principe éternel (*nityaviparyāsa*), il prêche la non-éternité. [Par contre], aux hommes qui ne connaissent pas ou n'admettent pas les renaissances (*punarbhava*), il enseigne que « La pensée va vers de nouvelles existences et renaît en haut dans les cieux » [2] ou que : « Peccamineux ou méritoires, les actes ne périssent pas, fût-ce après des milliards de périodes cosmiques » [3]. Mais, c'est là un point de vue thérapeutique (*prātipākṣika siddhānta*) et non pas un point de vue absolu (*pāramārthika siddhānta*) [4]. Le Vrai caractère des Dharma n'est ni éternel ni non-éternel, et le Buddha, en plusieurs endroits, a parlé de la vacuité des

[1] Sur ce sujet, cf. Traité, I, p. 32, n. 3; ci-dessus, p. 1074.

[2] Phrase reprise au sūtra précédent, Saṃyutta, V, p. 370 : *Yañca khvassa cittaṃ... paribhāvitaṃ, tam uddhagāmi hoti visesagāmi.*

[3] C'est la stance : *Na praṇaśyanti karmāṇi kalpakoṭiśatair api*, inlassablement répétée dans les textes : dix fois dans le Divyāvadāna, plus de cinquante fois dans l'Avadānaśataka. Voir encore Traité, I, p. 347.

[4] Les quatre Siddhānta ont été étudiés dans Traité, I, p. 27 sq.

Dharma (*dharmaśūnyatā*). Dans le vide des Dharma, il n'y a pas de non-éternité; c'est pourquoi affirmer la non-éternité du monde est vue fausse. Il y a donc : « Vacuité des Dharma ».

c. [*Pasūrasutta*] [1]. — En outre, il y avait à *P'i ye li* (Vaiśālī) un

[1] Le personnage surnommé ici Vivādabala « Force de controverse » n'est autre que le parivrājaka Pasūra des sources pâlies (cf. Suttanipāta, v. 824-834; Suttanipāta Comm., II, p. 538 sq.).

Selon le commentaire du Suttanipāta (*l. c.*), c'était un grand controversiste qui allait de place en place, une branche de jambu en main. Il la déposait là où il s'arrêtait, et ceux qui désiraient engager une discussion avec lui étaient invités à l'enlever. Un jour, à Śrāvastī, Śāriputra, relevant le défi, fit enlever la branche. Pasūra, accompagné d'une grande foule, se rendit auprès de lui et la dispute s'engagea : le parivrājaka fut honteusement vaincu. Plus tard, Pasūra entra dans l'ordre, sous la direction de Lāludāyī. Ayant triomphé de son maître dans une discussion, il retourna parmi les hérétiques, tout en conservant son habit religieux. C'est dans cet appareil qu'il se rendit au Jetavana pour discuter avec le Buddha en personne. Dès son arrivée, la divinité préposée à la garde du jardin le rendit muet, et il fut dans l'impossibilité de répondre aux questions du Buddha. En cette occasion, le Maître prêcha le *Pasūrasutta,* dont les stances sont reproduites dans le Suttanipāta, au chapitre des Aṭṭhaka.

Le Yi tsou king, traduction chinoise de l'Arthavarga, introduit ces stances par le récit suivant (T 198, k. 1, p. 179 c) : Le Buddha résidait à Śrāvastī, vers la fin de la saison de retraite, dans le Jetavana, au jardin d'Anāthapiṇḍada. A cette époque, au pays de *To cha* (Vaiśālī), les fils des gṛhapati vantaient de concert un brahmacārin nommé *Yong ts'e* (Praśūra). Ils l'envoyèrent poser des objections au Buddha et remporter la victoire; ils lui remirent [à cette fin] cinq cents *kārṣāpaṇa.* Le brahmacārin, durant trois mois, avait étudié cinq cents objections, dont plusieurs étaient nouvelles, et il prétendait que personne ne pourrait le vaincre. Le Buddha, à la fin de la saison, voulut se rendre avec ses bhikṣu au pays de Vaiśālī. Parcourant successivement tous les villages et prêchant la Loi, il arriva enfin à Vaiśālī, sur le bord de l'Étang aux singes (*markaṭahradatīra*), dans la salle du Belvédère (*kūṭāgāraśālā*). Les fils des gṛhapati, apprenant que le Buddha et ses bhikṣu étaient arrivés dans leur pays, se réunirent au nombre de cinq cents. Le brahmacārin déclara : « Le Buddha est arrivé dans notre pays; il faut aller lui poser des objections au plus tôt ». Le brahmacārin, à la tête des fils des gṛhapati, se rendit donc auprès du Buddha et, ayant échangé avec lui des salutations, s'assit de côté. Parmi les fils des gṛhapati, certains rendirent hommage au Buddha, dirigèrent vers lui leurs mains jointes et, en silence, s'approchèrent ensemble de son siège. Le brahmacārin, ayant mûrement regardé la majesté du Buddha et sa grandeur, n'osa pas lui adresser la parole; saisi intérieurement de crainte et de peur, il ne put pas lui répondre. Le Buddha, connaissant les discussions qui mettaient aux prises le brahmacārin et les fils des gṛhapati, récita ce sūtra de l'Arthavarga, etc.

brahmacārin nommé *Louen li* (Vivādabala ?). Les *Li tch'ang* (Licchavi) lui allouèrent une forte somme pour qu'il allât discuter avec le Buddha. Ayant accepté l'engagement, il prépara durant la nuit cinq cents objections et, le lendemain, accompagné des Licchavi, il se rendit auprès du Buddha. Il demanda au Buddha : « Y a-t-il un seul Chemin définitif (*ātyantikamārga*) ou y en a-t-il plusieurs ? » Le Buddha répondit : « Il n'y a qu'un Chemin définitif, et non pas plusieurs ». Le brahmacārin reprit : « Le Buddha parle d'un unique Chemin et cependant les maîtres hérétiques (*tīrthika*) ont chacun leur Chemin définitif; il y a donc plusieurs Chemins et non pas un seul ». Le Buddha répliqua : « Bien que les hérétiques aient de nombreux Chemins, aucun de ceux-ci n'est le vrai Chemin. Pourquoi ? Parce que tous ces Chemins qui s'attachent à des vues fausses (*mithyādṛṣṭyabhiniviṣṭa*) ne méritent pas le nom de Chemin définitif ». Le Buddha demanda encore au brahmacārin : « [Selon toi], le brahmacārin *Lou t'eou* (Mṛgaśiras) [1] a-t-il trouvé le (vrai)

[1] Mṛgaśiras, en chinois *Lou t'eou* ou *Mi li ngo che lo,* semble ignoré de
l'ancienne tradition canonique et n'intervient que dans des textes relative-
ment tardifs; cependant sa réputation est bien établie : Parmi les disciples
du Buddha, il excellait dans l'analyse des savoirs et la sûreté de sa mémoire
(Tseng yi a han, T 125, k. 3, p. 558 c 13); dans les conjonctures humaines,
il expliquait adroitement les pronostics (A lo han kiu tö king, T 126, p.
832 b 7). — Son histoire est racontée au long dans le Tseng yi a han, T 125,
k. 20, p. 650 c-652 b, et le *Cīvaravastu* du Vin. des Mūlasarvāstivādin (Gilgit
Man., III, 2, p. 79-83); de là, sans doute, elle a passé, avec quelques variantes,
dans le Theragāthā Comm., I, p. 305 sq. (tr. Rh.- D., *Brethren,* p, 138-139).
Comme il s'agit d'un personnage peu connu, je ne crois pas inutile de
reproduire ici le texte des Manuscrits de Gilgit et d'en donner la traduction.

Buddho bhagavān Rājagṛhe viharati Veṇuvane Kalandakanivāpe. tena khalu
samayena pañcābhijñasya ṛṣer āśramapadam. tena tasmin paryaṭatā āśramapa-
dasya nātidūre ciṃkhale bhūpradeśe prasrāvaḥ kṛtaḥ. daivayogāt tṛṣārtā
mṛgī taṃ pradeśam anuprāptā. tayāsau tṛṣṇārtayā pītaḥ strīndriyaṃ
ca ghrātam. acintyaḥ sattvānāṃ karmavipākaḥ. āpannasattvā saṃvṛttā. yāvad
apareṇa samayena tasminn eva pradeśe āgatya prasūtā. dārako jātaḥ. sā
taṃ ghrātvā visabhāgasattva iti chorayitvā prakrāntā. yāvat tena ṛṣiṇā
tadāśramaṃ paryaṭatā sa dārako dṛṣṭaḥ. sa samanvāhartuṃ pravṛttaḥ kasyā-
yaṃ putra iti. yāvat paśyaty ātmānam. tenāsau āśramapadaṃ praveśita āpāyitaḥ
poṣitaḥ saṃvardhitaḥ. tasya mṛgasya yādṛśaṃ śira iti mṛgaśiro Mṛgaśira iti
saṃjñā saṃvṛttā. apareṇa samayena sa ṛṣiḥ kālagataḥ. Mṛgaśirasā kapālākoṭanī
vidyā śikṣitā. sa kapālam ākoṭya sarvaṃ vyākaroti. yadi tāvat khaṃkhaṭasvaro
bhavati ūrdhvagāmī bhavati devopapattiṃ vyākaroti. atha madhyo bhavati
ūrdhvagāmī bhavati manuṣyopapattiṃ vyākaroti. etat sugatinimittam.
atha durgatinimittam. yadi tāvad gadgadasvaro bhavati adhogāmī bhavati

Chemin ? » Vivādabala répondit : « Parmi tous ceux qui ont trouvé le Chemin, Mṛgaśiras est le premier ». Or, à cet instant, le vénérable

narakopapattiṃ vyākaroti. atha madhyasvaro bhavati adhogāmī bhavati tiryag-upapattiṃ. atha mṛdusvaro 'dhogāmī bhavati pretopapattim.

Tato Bhagavatā tasya vinayakālaṃ jñātvā āyuṣmān Ānanda uktaḥ. gacchānanda catvāri śirāṃsy ādhāya srotaāpannasya sakṛdāgāmino 'nāgāmino 'rhataś ceti. evaṃ bhadantety āyuṣmān Ānando Bhagavataḥ pratiśrutaḥ. catvāri śirāṃsy ādhāya tasya ṛṣeḥ sakāśaṃ gataḥ. vyākuruṣveti. sa srotaāpannasyeti kapālam ākoṭya kathayaty ayaṃ deveṣūpapannaḥ. sakṛdāgāmino 'py evam eva. anāgāmino 'py evam eva. arhataḥ kapālam ākoṭya viṣayaṃ na jānāti na vijānāti. tasyaitad abhavat. bhraṣṭo 'smi tasmād upadeśataḥ kim. athavā na cāryakule prasūtaḥ. kiṃ vā nimittāni na tādṛśāni yenāsya na jānāmi taṃ pracāram (Ms. *na hi pracāram*). *āyuṣmān Ānandaḥ kathayati. na sarvavidyāsu kṛtaśramas tvaṃ yenāsya na jānāsi taṃ pracāram* (Ms. yenāsya jānāsi na hi pracāram). *adhīṣva tāvan nikhilāṃ* (Ms. nikhilena) *vidyām. lokasya paścād vyapadekṣyasi tvam iti. Mṛgaśirāḥ kathayati. asti kaścit tvayā sarvavidyāsu kṛtāvī dṛṣṭaḥ. sa kathayati. asti. tathāgato 'rhat samyaksaṃbuddhaḥ sarvavidyānāṃ pāraṃ gataḥ. atha Mṛgaśirā yena Bhagavāṃs tenopasaṃkrāntaḥ. upasaṃkramya Bhagavantam idam avocat.*

tiryakpretamanuṣyadevaniraye jānāmi jantor gatim
śiṣṭaṃ nopalabhe ca sattvacaritaṃ vidyāparādhe sati.
ācakṣva tribhavārṇavasya mahato vistīrṇapāraṃ prabho
kiṃ tatsarvaparapravādivijaya śiṣṭaṃ na vijñāyate. iti.

Bhagavān āha.

ayoghanahatasyaiva jvalato jātavedasaḥ
anupūrvopaśāntasya yathā na jñāyate gatiḥ.
tathā samyagvimuktānāṃ kāmapaṅkaughatāriṇām
prajñaptaṃ vai gatir nāsti prāptānām acalaṃ padam. iti.

Evam ukte Mṛgaśirā Bhagavantam idam avocat. labheyāhaṃ bhadanta svākhyāte dharmavinaye pravrajyām upasaṃpadaṃ bhikṣubhāvaṃ careyam ahaṃ Bhagavato 'ntike brahmacaryam iti. tato Bhagavatā pravrājita upasaṃpāditaḥ. pravrājyopasaṃpādya yathābhiramyaṃ Rājagṛhe vihṛtya yena Śrāvastī tena cārikāṃ prakrāntaḥ. anupūrveṇa cārikāṃ caran Śrāvastīm anuprāptaḥ. Śrāvastyāṃ viharati Pūrvārāme Mṛgāramātuḥ prāsāde. abhyavakāśe caṃkramyamāṇena nakṣatrāṇi viparītāni dṛṣṭāni. dṛṣṭvā ca punar āyuṣmantaṃ Mṛgaśir[as]am āmantrayate. samanvāhara Mṛgaśiraḥ kiyac cireṇa devo varṣiṣyatīti. sa kathayati. naṣṭo 'yaṃ bhadanta lokaḥ pranaṣṭo 'yam. yathā nakṣatrāṇi vyavasthitāni dvādaśabhir varṣaiḥ. Bhagavatā nakṣatrāṇi samāny adhiṣṭhāyoktaḥ. punar jānīṣveti. sa kathayati. ṣaḍbhir varṣair evaṃ Bhagavatā punaḥ paryanuyukto bravīti. pañcabhir varṣaiḥ. evaṃ yāvat saptabhir divasair iti. tatra Bhagavān bhikṣūn āmantrayate sma. śayanāsanaṃ bhikṣavaś channe gopayata. adyaiva śalabhasaṃnipātena devo varṣiṣyati. tatra ye snāsyanti teṣām utpādagaṇḍapiṭakāni na bhaviṣyantīti. iti hi Mṛgaśiro nakṣatrāṇi capalāni caṃcalāny anavasthāyīni. jīvitam api caṃcalam anavasthitam ity evam uktaḥ. Mṛgaśirā Bhagavato 'bhiprasannaḥ. tathābhiprasan-

brahmacārin Mṛgaśiras, qui s'était fait bhikṣu, se tenait derrière le Buddha et l'éventait. Le Buddha demanda donc à Vivādabala :

nena cārhattvaṃ sākṣātkṛtam. tato vimuktiprītisukhasaṃvedī gāthāṃ bhāṣate.

gatir mṛgāṇāṃ pavanam ākāśaṃ pakṣiṇāṃ gatiḥ
gatir virāgiṇāṃ dharmo nirvāṇaṃ gatir arhatām.

Tr. — Le Buddha bhagavat réside à Rājagṛha, dans le Parc aux bambous, au Kalandakanivāpa. Il y avait, en ce temps-là, un ermitage appartenant à un ermite doué des cinq supersavoirs. Celui-ci, au cours d'une promenade, à proximité de l'ermitage, urina sur un sol boueux. Par hasard, une biche assoiffée arriva en cet endroit; tourmentée par la soif, elle but l'urine de l'ermite, puis flaira son organe femelle. Inconcevable est la rétribution des actes chez les êtres! la biche devint enceinte et, plus tard, revint au même endroit pour y mettre bas; un enfant mâle vint au monde. La biche le flaira et, comme il n'était pas de son espèce, elle le recouvrit (de terre) et s'en alla. Cependant l'ermite, en se promenant dans son ermitage, aperçut l'enfant; il s'attacha à découvrir de qui il était le fils et finalement s'en reconnut lui-même le père. Il l'introduisit dans son ermitage, lui donna à boire et à manger et l'éleva. Comme la tête de l'enfant ressemblait à celle d'un cerf, on le dénomma Mṛgaśiras ou « Tête de cerf ». Plus tard, l'ermite mourut; Mṛgaśiras apprit la science (divinatoire) qui consiste à frapper du doigt sur les crânes : en frappant sur un crâne, il découvre tout. Si le crâne rend un son rude, [son possesseur] est destiné à une sphère supérieure, et on découvre en lui une renaissance parmi les dieux; si le crâne rend un son à moitié [rude], son possesseur est destiné à une sphère supérieure, et on découvre en lui une renaissance parmi les hommes : c'est là l'indice d'une bonne destinée. Voici maintenant l'indice d'une destinée mauvaise : si le crâne rend un son hésitant, [son possesseur] est destiné à une sphère inférieure, et on découvre en lui une renaissance en enfer; si le son est moyen, il est destiné à une sphère inférieure, et on découvre en lui une renaissance animale; si le son est faible, il est destiné à une sphère inférieure, et on découvre en lui une renaissance parmi les Preta.

Cependant le Buddha, jugeant le moment venu de convertir Mṛgaśiras, dit au vénérable Ānanda : « Va auprès de lui, Ānanda, avec quatre têtes ayant appartenu (respectivement) à un Srotaāpanna, à un Sakṛdāgāmin, à un Anāgāmin et à un Arhat ». — « Certainement, seigneur », répondit Ānanda qui obéit. Prenant quatre têtes, il se rendit près de l'ermite et lui demanda de les expliquer. Mṛgaśiras, frappant sur le crâne du Srotaāpanna, annonça qu'il avait repris naissance parmi les dieux; il en fit exactement de même pour le Sakṛdāgāmin et l'Anāgāmin. Mais, frappant sur le crâne de l'Arhat, il ne sut plus rien, ne perçut plus rien. Cette réflexion lui vint : « Eh quoi! suis-je frustré de la science? ne suis-je pas né dans une noble famille? ou bien encore les caractères (de ce crâne) ne sont-ils pas tels que je ne puisse en percevoir la manifestation? » Le vénérable Ānanda lui dit : « Tu ne t'es donc pas exercé dans toutes les sciences que tu ignores une manifestation de ce genre; apprends donc la science tout entière et, après, tu l'enseigneras aux gens ». — Mṛgaśiras lui demanda : « Y a-t-il quelqu'un versé dans toutes

« Ne reconnais-tu donc pas ce bhikṣu? » Le brahmacārin Vivādabala reconnaissant [son ami et apprenant qu'il s'était couverti]

les sciences quoi soit connu de toi? » — Ānanda répondit : « Il existe : c'est le Tathāgata, saint, parfaitement illuminé et qui a atteint l'autre rive de toutes les sciences ». Alors, Mṛgaśiras se rendit auprès du Bhagavat et lui dit :

« Je connais la destinée de l'homme parmi les animaux, les Preta, les hommes, les dieux et en enfer; mais, par défaut de science, je ne saisis pas l'ultime destin des êtres. Parle-moi, seigneur, du rivage étendu (par delà) le grand océan du triple monde. Ô vainqueur de tous les objectants, cet ultime (destin) n'est-il pas connu? »

Le Bhagavat répondit :

« Même en le frappant avec un marteau de fer, on ne sait pas où va le feu brillant qui s'est éteint graduellement. De même on n'a aucune idée du sort qui échoit à ceux qui sont correctement délivrés et qui, dépassant le torrent boueux des désirs, ont atteint l'immobile séjour ».

A ces mots, Mṛgaśiras dit au Bhagavat : « Seigneur, je voudrais obtenir, dans la discipline religieuse bien prêchée, la Sortie, l'Ordination et la qualité de moine; je voudrais pratiquer la continence en présence du Bhagavat ». Le Bhagavat lui conféra donc la Sortie et l'Ordination. Ceci fait, le Bhagavat, après être demeuré à Rājagṛha selon son bon plaisir, partit en voyage pour Śrāvastī; cheminant par étapes, il atteignit Śrāvastī. Là, il résida au Parc oriental, dans le palais de Mṛgāramātā. Circulant en plein air, il vit que les étoiles étaient confondues et, voyant cela, il demanda encore au vénérable Mṛgaśiras : « Vois donc, Mṛgaśiras, durant combien de temps il pleuvra ». — Mṛgaśiras répondit : « Il est perdu le monde, seigneur, il est ruiné : comme les étoiles sont disposées, il pleuvra durant douze ans ». — Le Bhagavat, ayant dirigé sur toutes les étoiles son influx magique, lui demanda d'examiner encore, et Mṛgaśiras reconnut qu'il pleuvrait six ans seulement. Pressé encore par le Buddha, il admit qu'il pleuvrait cinq ans, et ainsi de suite jusque sept jours seulement. Alors, le Bhagavat s'adressa aux moines : « Gardez, ô moines, votre logement à l'abri; aujourd'hui même, il pleuvra des sauterelles en masse; mais ceux qui se baigneront n'auront pas de cloches (*gaṇḍa*) ni d'ampoules (*piṭaka*) provoquées par les insectes (lire *utpādaka*, insectes, au lieu de *utpāda*). Ainsi donc, ô Mṛgaśiras, les étoiles sont mobiles, remuantes et instables; la vie, elle aussi, est remuante et instable ». Ainsi interpellé, Mṛgaśiras fut favorablement disposé envers le Bhagavat; ainsi disposé, il réalisa l'état d'Arhat. Alors, éprouvant la joie et le bonheur de la délivrance, il dit cette stance :

« Le refuge des gazelles est le terrain en pente (*pavana*, mot prakrit, pour *pravaṇa*); le refuge des oiseaux est l'espace; le refuge des impassibles est la Loi; le refuge des Arhat est le Nirvāṇa ».

[Sur cette stance qui accuse de nombreuses variantes, cf. Parivāra, VIII, 2, 55; Udānavarga tibétain, XXVI, 10 (éd. Beckh, p. 87); Dharmapada chinois (T 210, k. 2, p. 573 b 3-4; T 212, k. 23, p. 733 b 14-15; T 213, k. 3, p. 790 c 9-10); Mahāvastu, II, p. 212; III, p. 156; P'i p'o cha, T 1545, k. 75, p. 388 c 1 (tr. L. de La Vallée Poussin, *Documents d'Abhidharma*, BEFEO, XXX, 1930, p. 31)].

baissa la tête de honte. Alors le Buddha dit ces stances du *Yi p'in* (Arthavarga) [1].

Chacun parle d'un Absolu,
Et s'y attache passionnément.
Chacun admet ceci et non pas cela;
Mais rien de tout cela n'est l'Absolu [2].

Ces gens entrent en controverse.
Discutant leurs raisons,
Ils marquent tour à tour leur accord et leur désaccord.
Vainqueurs ou vaincus, ils éprouvent du chagrin ou de la joie [3].

Vainqueurs, ils tombent dans le fossé de l'orgueil,
Vaincus, ils tombent dans la prison du chagrin.
C'est pourquoi ceux qui sont sages
Ne suivent point ces antagonismes [4].

1 Sur l'identification *Yi p'in* = Arthavarga, voir plus haut, Traité, I, p. 40, en note. Le Mppś a déjà cité deux fois cet ancien texte, la première fois sous le titre de *Tchong yi king* (Traité, I, p. 39) et, la seconde fois, sous celui de *A t'a p'o k'i king* (Traité, I, p. 65). Les cinq stances citées ici correspondent en gros aux dix stances du *Pasūrasutta* de l'Aṭṭhakavagga pâli (Suttanipāta, v. 824-834).

2 Comparer Suttanipāta, v. 824 :

« Idh' eva suddhi » iti vādiyanti,
nāññesu dhammesu visuddhim āhu;
yaṃ nissitā, tattha subhaṃ vadānā
paccekasaccesu puthū niviṭṭhā.

« Ils disent : ' Ici seulement est la Pureté '; et aux autres systèmes ils ne reconnaissent aucune pureté. Le système auquel ils adhèrent, ils le déclarent bon, largement attachés à des vérités particulières ».

3 Ibid., v. 825 :

Te vādakāmā parisaṃ vigayha
bālaṃ dahanti mithu aññamaññaṃ;
vadanti te aññasitā kathojjaṃ
pasaṃsakāmā kusalā vadānā.

« Désireux de dispute, ayant forcé l'assemblée, ils se taxent les uns les autres de fous; s'attaquant aux autres, ils engagent une querelle, désireux d'éloges et s'affirmant les (seuls) capables.

4 Ibid., v. 827 a, c; 829 a, c; 830 c, d :

Yam assa vādaṃ parihīnam āhu
paridevati socati hīnavādo,

Vivādabala, tu dois savoir
Que, pour moi et mes disciples,
Il n'y a ni erreur ni vérité.
Que veux-tu donc chercher ici?[1]

Voudrais-tu confondre mon enseignement?
Finalement, tu n'en auras pas la possibilité.
L'Omniscient est difficile à vaincre
[L'attaquer], c'est aller à sa propre perte.

193 c Ainsi, en plusieurs endroits, dans les sūtra des Śrāvaka, le Buddha a enseigné la vacuité des Dharma.

3. *L'enseignement de la vacuité selon le Mahāyāna*[2]. — Tous les Dharma, par nature et éternellement, sont vides de nature propre (*svabhāvaśūnya*); ce n'est pas en vertu d'un point de vue philosophique artificiel (*prajñopāyadarśana*) qu'ils sont vides. Ainsi le Buddha, parlant à Subhūti de la matière, lui a dit : « La matière

Pasaṃsito vā pana tattha hoti
so hassati uṇṇamaticca tena.
Etam pi disvā na vivādayetha,
na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti.

« Celui dont la thèse est déclarée inférieure se désole et se chagrine d'avoir perdu. D'autre part, celui qui est félicité dans (l'assemblée) rit et s'enorgueillit. Ayant vu cela, ne vous disputez pas, car les experts déclarent que la Pureté ne vient pas de là ».

1 Ibid., v. 833 :

Visenikatvā pana ye caranti
diṭṭhīhi diṭṭhiṃ avirujjhamānā,
tesu tvaṃ kiṃ labhetho, Pasūra,
yes' īdha n'atthi param uggahītaṃ.

« Mais il en est qui marchent à l'écart, sans opposer leur vue aux vues (d'autrui). Sur ceux-là quel avantage pourrais-tu prendre, ô Pasūra? Pour eux, rien dans ce monde n'est pris pour l'Absolu ».

2 Ce paragraphe nous introduit au cœur même de la philosophie mādhyamika: la façon de concevoir la vacuité. Les exégètes modernes se sont penchés sur la question; voir notamment L. de La Vallée Poussin, *Madhyamaka*, ERE, VIII, p. 235-237; *Dogme et Philosophie*, p. 113-118; *Madhyamaka*, MCB, II, 1932-33, p. 1-59; *Buddhica*, HJAS, III, 1938, p. 146-158; R. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, I, p. 236-238; T Stcherbatsky, *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 35-39; *Die drei Richtungen in der Philosophie der Buddhismus*, *Rocznik Orjentalistyczny*, X, 1934, p. 1-37; Madhyānta-Vibhaṅga, p. VI-VIII.

(*rūpa*) est vide de nature propre; la sensation (*vedanā*), la conscience (*saṃjñā*), les formations (*saṃskāra*) et les connaissances (*vijñāna*) sont vides de nature propre. Les douze portes de la connaissance (*āyatana*), les dix-huit éléments (*dhātu*), les douze causes (*nidāna*), les trente-sept ailes de l'illumination (*bodhipākṣika*), les dix forces (*bala*), les quatre assurances (*vaiśāradya*), les dix-huit qualités exclusives (*āveṇikadharma*), la grande bienveillance (*mahāmaitrī*), la grande compassion (*mahākaruṇā*), l'omniscience (*sarvajñāna*) et même la Suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*) : tout cela est vide de nature propre »[1].

1 Pañcaviṃśati, p. 138 : *Rūpaṃ śūnyaṃ rūpasvabhāvena, tasya nāpi jātir nāpi niryāṇam upalabhyate*, et ainsi de suite avec *saṃjñā, saṃskārāḥ, vijñānam. evaṃ vistareṇa vyastasamasteṣu skandhadhātvāyatanapratītyasamutpādeṣu kartavyaṃ yāvad bhūtakoṭiḥ śūnyā bhūtakoṭisvabhāvena, tasyā nāpi jātir nāpi niryāṇam upalabhyate*. L'auteur veut prouver que le Śūnyavādin ne tombe pas dans les vues fausses (*dṛṣṭi*) d'éternalisme (*śāśvatavāda*) et de nihilisme (*ucchedavāda*), condamnées par le Buddha. En niant les choses, il écarte la vue d'existence (*bhāva*) et échappe à tout reproche d'éternalisme. D'autre part, en niant les choses en tant qu'il ne les perçoit pas, il ne nie rien que ce soit; il n'a rien de commun avec le nihiliste dont la négation porte sur des choses auparavant perçues; il échappe donc à tout reproche de nihilisme. La vacuité se tient à égale distance entre les deux vues extrêmes.

Tout ceci est exposé en termes techniques par la Madh. vṛtti, p. 272-273 : « Parler d'existence, c'est adopter l'éternalisme; parler de non-existence, c'est adopter le nihilisme; c'est pourquoi le sage n'adhère ni à l'existence ni à la non-existence. En effet, ce qui existe en soi (*asti yad svabhāvena*) ne peut pas ne pas exister, et on doit en conclure qu'il est éternel (*śāśvata*); si quelque chose n'existe plus maintenant, mais a existé autrefois (*nāstīdanīm abhūt pūrvam*), on doit en conclure qu'elle est annihilée (*uccheda*). Mais celui qui considère l'existence-en-soi comme impossible ne tombera jamais dans des vues d'éternalisme ou de nihilisme, puisque l'existence en soi n'existe pas en tant qu'objet de prédication (*yasya tu bhāvasvabhāva eva nopapadyate na tasya śāśvatocchedadarśanaprasaṅgo bhāvasvabhāvānupalambhāt*). »

Cependant l'auteur se garde d'hypostasier la vacuité, de poser une *śūnyatā* en soi en vertu de laquelle il y a des choses vides. Cf. Madh. kārikā, p. 245 : « Si quelque chose de non-vide existait, il y aurait bien un vide quelconque (en vertu de la loi d'interdépendance des contraires); mais, puisqu'il n'y a rien de non-vide, comment le vide pourrait-il exister? » La *śūnyatā* n'existe donc pas : elle vaut en tant que méthode d'argumentation, et non pas en tant que principe philosophique : cf. Madh. kārikā, p. 247 : « Les Buddha ont dit que la *śūnyatā* était la sortie (*niḥsaraṇa*) de toutes les vues (*dṛṣṭi*), mais que ceux qui croient à la *śūnyatā* sont inguérissables (*asādhya*) ».

Avant Nāgārjuna, la littérature des Prajñā et du Ratnakūṭa (Kāśyapapari-

Question. — [Prétendre] que tous les Dharma, par nature et éternellement, sont vides de nature propre, vides de réalité, inexistants (*anupalabdha*), n'est-ce pas tomber dans la vue fausse (*mithyādṛṣṭi*) ? La vue fausse, c'est nier le péché (*āpatti*), nier le mérite (*puṇya*), nier la vie présente (*ihajanman*) et la vie future (*aparajanman*). Votre position ne diffère en rien de ces [hérésies].

Réponse. — L'homme qui nie le péché et qui nie le mérite ne nie pas la vie présente, mais seulement la vie future. [Selon lui] l'homme naît et disparaît à la façon des herbes et du bois naissant spontanément et périssant spontanément; tout se borne au présent (*pratyutpanna*) et il n'y a point de renaissance (*punarbhava*). Cependant [ce philosophe nihiliste] ne sait pas et ne voit pas que tout ce qui existe en lui et en dehors de lui est vide de caractère propre (*svalakṣaṇaśūnya*). En cela, il diffère de nous.

En outre, l'homme de vue fausse commet beaucoup de péchés et omet toutes les bonnes actions; au contraire, le partisan de la vacuité, s'il ne désire pas faire le bien, veut encore moins commettre le mal.

Question. — Il y a deux sortes de vues fausses (*mithyādṛṣṭi*) : 1. Nier la cause (*hetu*) et nier l'effet (*phala*) ; 2. Nier l'effet sans nier la cause. — [Le philosophe nihiliste] dont vous venez de parler niait l'effet [à savoir, la rétribution des actes], mais ne niait pas la cause [à savoir les actes méritoires et déméritoires]. Mais il est des philosophes qui nient l'effet et qui nient la cause : d'une part, ils prétendent qu'il n'y a ni cause (*hetu*) ni condition (*pratyaya*), ni péché (*āpatti*) ni mérite (*puṇya*) : c'est là nier la cause; d'autre part, ils prétendent qu'il n'y a ni existence présente (*ihajanman*) ni existence future (*aparajanman*) où péchés et mérites seraient rétribués : c'est là nier l'effet. En quoi différez-vous de ces philosophes, [vous], partisan du vide, qui posez la vacuité universelle, et pour qui péché et mérite, cause et effet n'existent point ?

Réponse. — L'homme de vue fausse aboutit au vide en supprimant tous les Dharma, tandis que [moi], adepte du Mahāyāna, je tiens les Dharma pour vides de toute réalité, indestructibles (*apraheya*) et inaltérables (*avikāra*).

varta) s'était déjà refusée à faire de la *śūnyatā* un absolu. Voir les références réunies par LAV., *Madhyamaka*, p. 32.

En d'autres termes, le nihiliste nie les choses qu'il voit; le śūnyavādin nie parce qu'il n'y a rien et qu'il ne voit rien.

Question. — Il y a trois sortes de vues fausses : 1. Nier la rétribution des péchés et des mérites sans nier le péché et le mérite, nier le fruit de rétribution des causes et conditions sans nier les causes et conditions, nier l'existence future sans nier l'existence présente; 2. Nier la rétribution des péchés et des mérites et nier aussi le péché et le mérite, nier le fruit de rétribution des causes et conditions et nier aussi les causes et conditions, nier l'existence future et nier aussi l'existence présente; éviter cependant de nier tous les Dharma; 3. Nier tous les Dharma au point de les rendre tous inexistants (*asat*). [Vous], partisan du vide, qui proclamez [tous les Dharma] vides de réalité et inexistants, en quoi différez-vous de cette troisième vue fausse ?

Réponse. — 1. L'homme de vue fausse aboutit au vide en supprimant tous les Dharma, tandis que le partisan du vide tient les Dharma pour vides de toute réalité, indestructibles et inaltérables.

2. L'homme de vue fausse déclare tous les Dharma vides et inexistants, mais saisit le caractère vide de ces Dharma (*dharmāṇāṃ śūnyalakṣaṇam udgṛhṇāti*) et en discute. Le partisan du vide connaît le vide des Dharma, mais n'en saisit pas le caractère et n'en **194 a**
discute pas [1].

3. En outre, l'homme de vue fausse, bien qu'il confesse de bouche le vide universel, aime quand il a l'occasion d'aimer, s'irrite quand il a l'occasion de s'irriter, s'enorgueillit quand il a l'occasion de s'enorgueillir, se trompe quand il a l'occasion de se tromper; il se ment donc à lui-même. Chez le disciple du Buddha, qui connaît véritablement le vide, la pensée reste inébranlable (*āniñjya, akṣobhya*), les entraves (*saṃyojana*) ne naissent pas là où elles naissent normalement. De même que l'espace (*ākāśa*) ne peut être ni souillé par le feu, ni mouillé par une averse, ainsi, chez le partisan du vide, aucune sorte de passions (*kleśa*) ne s'attache à la pensée.

4. En outre, l'homme de vue fausse parle de l'inexistence [des Dharma], mais celle-ci ne tire pas son origine du désir (*tṛṣṇā*) en tant que cause et condition (*hetupratyaya*) ; le vide véritable, au contraire, est issu du désir, et c'est là une différence. Si les quatre sentiments infinis (*apramāṇacitta*) et les Dharma purs (*viśuddhadharma*), parce que leur objet (*ālambana*) est irréel, sont ainsi inca-

[1] La saisie des caractéristiques (*nimittodgrahaṇa*) est le propre de la conscience (*saṃjñā*); en essayant d'imaginer le vide, le nihiliste en fait une hypostase. Le śūnyavādin connaît le vide, mais ne l'imagine pas.

pables de produire la vraie science du vide, que dire alors de la vue fausse ?

5. En outre ces vues (imparfaites) sont nommées vues fausses (*mithyādṛṣṭi*) ; la vision exacte du vide est nommée vision correcte (*samyagdṛṣṭi*). L'homme qui pratique les vues fausses, dès la vie présente, passe pour un méchant homme; plus tard, il entrera dans les enfers. L'homme qui pratique la véritable science du vide, dès la vie présente, acquiert du renom; plus tard, il deviendra un Buddha. Ces deux hommes se distinguent l'un de l'autre, comme l'eau du feu, l'ambroisie (*amṛta*) d'une drogue empoisonnée (*viṣauṣadhi*), le nectar (*sudhā*), nourriture des dieux, d'un fumier fétide.

6. En outre, dans le vide véritable, on trouve la concentration de la vacuité du vide (*śūnyatāśūnyatāsamādhi*) [1]. Dans le vide incorrectement perçu, on trouve bien du vide, mais non pas la concentration de la vacuité du vide.

7. En outre, l'homme qui contemple le vide véritable possède dès l'abord d'immenses [qualités] en fait de don (*dāna*), de moralité (*śīla*) et d'extase (*dhyāna*) ; sa pensée est douce et tendre (*mṛdutaruṇacitta*) et ses entraves (*saṃyojana*) sont minces; plus tard il obtiendra le vide véritable. Chez [l'homme] de vue fausse, ces avantages font défaut : il veut seulement saisir (*grahaṇa*) le vide à l'aide de spéculations, d'analyses et de notions fausses.

[*Le sot qui avalait du sel pur*] [2]. — Un paysan ne connaissait pas le sel. Voyant un noble personnage mettre du sel dans sa viande et ses légumes avant de les manger, il lui demanda pourquoi il agissait de la sorte. Le noble répondit que le sel donnait bon goût aux aliments. Le paysan se dit que, si le sel donnait du goût aux aliments, il devait être, de par lui-même, encore meilleur. Alors, il prit du sel pur, en remplit sa bouche et le mangea. Mais une douleur saumâtre lui blessant la bouche, il demanda au noble : « Pourquoi disiez-vous que le sel donne bon goût ? » Le noble répondit : « Insensé ! Il faut doser la quantité de sel et le mélanger pour qu'il y ait bon goût. Pourquoi mangiez-vous du sel pur ? »

De même, l'ignorant qui entend parler de la porte de délivrance surnommée vacuité (*śūnyatāvimokṣamukha*) ne cultive pas les quali-

[1] Le *śūnyatāśūnyatāsamādhi* est ce recueillement par lequel on pare aux dangers du recueillement ayant pour objet la vacuité : cf. Kośa, p. 184, 188.

[2] On retrouve cet apologue dans le Po yu king, T 209, k. 1, p. 543 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 153).

tés (*guṇa*), mais désire seulement obtenir le vide : c'est là une vue fausse qui détruit toutes les racines de bien (*kuśalamūla*). Voilà ce qu'il faut entendre par « enseignement du vide ».

L'homme qui pénètre les trois enseignements [du Piṭaka, de l'Abhidharma et du vide] sait que les enseignements du Buddha ne se contredisent pas les uns les autres. Comprendre cela, c'est la force de la Prajñāpāramitā qui, en face de tous les enseignements du Buddha, ne rencontre aucun obstacle (*āvaraṇa*). Quiconque n'a point saisi la règle de la Prajñāpāramitā [se heurtera dans l'interprétation de la Loi à des contradictions sans nombre] : s'il aborde l'enseignement de l'Abhidharma, il tombe dans le réalisme; s'il aborde l'enseignement du vide, il tombe dans le nihilisme; s'il aborde l'enseignement du Piṭaka, il tombe [tantôt] dans le réalisme **194 b**
et [tantôt] dans le nihilisme.

IV. CONNAISSANCE DES CARACTÈRES IDENTIQUES ET MULTIPLES.

En outre, le Bodhisattva-Mahāsattva, qui pratique la Prajñāpāramitā, tout en découvrant dans les Dharma des caractères identiques (*ekalakṣaṇa*), connaît aussi leurs caractères multiples (*nānāvidhalakṣaṇa*) ; tout en connaissant les caractères multiples des Dharma, il connaît aussi leurs caractères identiques. Cette sagesse propre au Bodhisattva est nommée Prajñāpāramitā.

Question. — Comment le Bodhisattva-Mahāsattva connaît-il les caractères multiples de tous les Dharma et leurs caractères identiques ?

Réponse. —

1. Caractères identiques en tout Dharma.

[1. *L'existence*]. — Le Bodhisattva découvre en tout Dharma un caractère identique (lire : *yi siang*), à savoir le caractère d'existence (*bhāvalakṣaṇa*). A cause de cette existence, une idée naît à propos de chaque Dharma. Il en va ainsi pour tout ce qui existe.

Question. — Comment alors une idée naît-elle à propos d'un Dharma inexistant ?

Réponse. — Si on la déclare inexistante, c'est que la chose existe en quelque manière.

[2. *La Non-existence*]. — En outre, le Bodhisattva voit en tout Dharma un caractère identique, à savoir un caractère de non-existence (*abhāvalakṣaṇa*). Ainsi le caractère de mouton n'existe pas dans le bœuf, et le caractère de bœuf n'existe pas dans le mouton. Il en est ainsi en tout Dharma : chacun est privé du caractère de son voisin. Comme nous le disions ci-dessus, c'est à cause de l'existence qu'il y a naissance d'une idée. La qualité [de privation, dont nous parlons ici], diffère de l'existence; en tant qu'elle en diffère, elle est non-existence. Si l'existence se confondait avec le fait d'être bœuf, le mouton, lui aussi, serait bœuf. Pourquoi? Parce que l'existence ne différerait pas du fait d'être bœuf. Puisqu'il y a différence, il y a non-existence. Ainsi donc, tous les Dharma sont inexistants [à certains points de vue].

[3. *L'Unité*]. — En outre, le Bodhisattva voit en chaque Dharma une unité (*ekatva*). A cause de cette unicité, l'idée d'unité naît à propos de tous les Dharma, et chaque Dharma en particulier possède ce caractère d'unité. La réunion des unités donne le nombre deux ou le nombre trois. L'unité seule est réelle; les nombres deux, trois, etc., sont faux.

[4. *Le fait d'être causé et incausé*]. — En outre, le Bodhisattva voit que les Dharma existent en tant qu'ils ont une cause (*sahetuka*). Ils sont impermanents (*anitya*) comme le corps humain. Comment cela? En vertu des caractères de naissance (*utpāda*) et de destruction (*bhaṅga*). Tous les Dharma existent ainsi en tant qu'ils ont une cause. — En outre, tous les Dharma existent sans cause (*ahetuka*). Ils sont impermanents comme le corps humain en raison de la naissance et de la destruction. A cause de cette naissance et de cette destruction, on les sait impermanents. La cause, à son tour, doit avoir une cause, et ainsi à l'infini. S'il y a *regressus ad infinitum*, il n'y a pas de cause. Qu'ils soient causés ou incausés, les Dharma sont impermanents, et la cause n'en est pas une. Ainsi tous les Dharma sont incausés.

[5. *Le fait d'être muni d'un caractère spécifique*]. — En outre, le Bodhisattva voit que tous les Dharma sont munis d'un caractère (*salakṣaṇa*), car il n'y a pas de Dharma sans caractère. Ainsi la terre (*pṛthivī*) a pour caractère la solidité (*khakkhaṭatva*) et la lourdeur (*gurutva*); l'eau (*ap-*) a pour caractère le froid (*śīta*) et l'humidité (*dravatva*); le feu (*tejas*) a pour caractère la chaleur (*uṣṇatva*) et la lumière (*avabhāsa*); le vent (*vāyu*) a pour caractère la légèreté

(*laghutva*) et le mouvement (*samudīraṇatva*) [1]; l'espace (*ākāśa*) a pour caractère le fait de ne pas empêcher (*anāvṛti*) [2]; la connaissance (*vijñāna*) a pour caractère l'impression relative à chaque objet (*prativijñapti*) [3]; la Région (*diś*) a pour caractère [la distinction] entre ici et là-bas; le Temps (*kāla*) a pour caractère [la distinction] entre autrefois et récemment [4]; le péché (*āpatti*) a pour caractère une disposition stupide et méchante contre les êtres; le mérite (*puṇya*) a pour caractère une disposition pure et bonne en faveur des êtres; l'enchaînement (*bandhana*) a pour caractère l'attachement aux Dharma (*dharmābhiniveśa*); la délivrance (*vimokṣa*) a pour caractère le détachement des Dharma; le Buddha a pour caractère **194 c**
le savoir actuel et non-empêché de tous les Dharma. Ainsi tous les Dharma ont, chacun, leur caractère.

[6. *Le fait d'être dépourvu d'un caractère spécifique*] [5]. — En outre, le Bodhisattva voit que tous les Dharma sont dépourvus de caractère (*alakṣaṇa*). En effet tous les caractères sont issus d'un complexe de causes et de conditions (*hetupratyayasāmagrī*) et, comme ils n'ont pas de nature propre (*svabhāva*), ils n'existent pas. Ainsi, pour qu'il y ait terre (*pṛthivī*), il faut la réunion de quatre Dharma : la couleur (*rūpa*), l'odeur (*gandha*), la saveur (*rasa*) et le tangible (*spraṣṭavya*) [6]; ce n'est pas seulement en raison de la couleur qu'il y a terre; ni seulement en raison de l'odeur, ou de la saveur ou du tangible. Pourquoi? Si la couleur seule constituait la terre, les trois autres Dharma ne seraient pas la terre, et la terre serait privée d'odeur, de saveur et de tangible. Et il en irait de même

1 Voir cette définition des quatre grands éléments dans le *Garbhāvakrānti-sūtra* cité par le Śikṣāsamuccaya, p. 244; cf. aussi Kośa, I, p. 22-23; Mahāvyutpatti, nº 1842-1844.

2 Les Vaibhāṣika croient à la réalité de l'espace ou *anāvṛti* « ce qui n'empêche pas » (Kośa, I, p. 8); mais l'existence de ce principe est niée par les Sautrāntika (Kośa, II, p. 279) et les Madhyamika (Catuḥśataka, nº 205; Madh. vṛtti, p. 505).

3 La définition *vijñānaṃ prativijñaptiḥ* est dans Kośa, I, p. 30.

4 La Région et le Temps sont des catégories du Nyāya-Vaiśeṣika.

5 Pour comprendre la discussion qui va suivre, il faut avoir à l'esprit les théories des Vaibhāṣika sur les quatre grands éléments (*mahābhūta*); cf. STCHERBATSKY, *Central Conception*, p. 11-15.

6 Dans l'usage commun, la « terre » — à distinguer soigneusement de l'élément terre (*pṛthivīdhātu*) —, c'est de la couleur et de la figure (cf. Kośa, I, p. 23) : or il est admis que, dans toute matière visible, la couleur est inséparable de l'odeur, de la saveur et du tangible (ibid., I, p. 147).

pour l'odeur, la saveur ou le tangible [si chacun d'eux suffisait à constituer la terre].

En outre, comment les quatre Dharma [couleur, odeur, saveur et tangible] pourraient-ils n'en faire qu'un [la terre]? et comment cet unique Dharma pourrait-il en faire quatre? C'est pourquoi il n'est pas possible que les quatre Dharma soient la terre, ni que la terre existe en dehors des quatre Dharma.

Question. — Selon moi, il n'est pas vrai que les quatre Dharma soient la terre, mais c'est seulement en raison des quatre Dharma que la terre existe, et la terre réside en ces quatre Dharma.

Réponse. — Si la terre est issue des quatre Dharma, la terre est différente des quatre Dharma, de la même manière qu'un fils, issu de parents, est différent de ses parents. Or l'œil (*cakṣus*) perçoit la couleur (*rūpa*), le nez (*ghrāṇa*) sent les odeurs (*gandha*), la langue (*jihvā*) goûte les saveurs (*rasa*), et le corps (*kāya*) palpe les tangibles (*spraṣṭavya*). Si la terre était différente des quatre Dharma [couleur, etc.], il devrait y avoir un organe (*indriya*) spécial et une connaissance (*vijñāna*) spéciale pour la connaître. Puisqu'il n'y a ni organe spécial ni connaissance spéciale pour la connaître, il n'y a pas de terre.

Question. — Alors, le caractère spécifique de la terre, [à savoir la solidité et la lourdeur] dont vous parliez ci-dessus, fera défaut. Nous devons définir le caractère de la terre en conformité avec l'Abhidharma : « La terre (*pṛthivī*) est une matière dérivée (*upādāyarūpa*) des quatre grands éléments (*mahābhūta*) ; seul l'élément-terre (*pṛthivīdhātu*) a la solidité pour caractère (*khakkhaṭatvalakṣaṇa*) ; la terre (au sens vulgaire du mot) est une couleur visible (*sanidarśanarūpa*) » [1].

[1] L'objectant défend ici la théorie des Vaibhāṣika qui distingue soigneusement l'élément terre (*pṛthivīdhātu*, rendu ici par *ti tchong* « terre séminale ») de la terre au sens vulgaire du mot. En tant que grand élément (*mahābhūta*), l'élément terre porte à la fois son caractère propre, la solidité (*khakkhaṭatva*), et la matière dérivée (*bhautika*) qui s'appuie sur elle (*upādāyarūpa*). Dans l'usage commun, ce qu'on désigne par le mot « terre », c'est de la couleur et de la figure (Kośa, I, p. 22-23). Mais les grands éléments n'existent jamais à l'état isolé; ils manifestent, tous les quatre, leur présence en tout objet matériel par leur acte propre : support (*dhṛti*), cohésion (*saṃgraha*), cuisson (*pakti*) et expansion (*vyūhana*) (Kośa, I, p. 22; II, p. 146). D'autre part, comme on vient de le voir, la couleur, matière dérivée, supportée par les grands éléments, est inséparable de l'odeur, de la saveur et du tangible. Il

Réponse. — Nous avons dit plus haut les défauts qui s'opposent à ce que la terre soit seulement couleur. La terre a pour caractère la solidité. Si elle n'était qu'une couleur perçue par l'œil, elle serait comparable à la lune réfléchie dans l'eau (*udakacandra*), au reflet dans le miroir (*ādarśabimba*), à un fétu de paille; ainsi, elle n'aurait aucune solidité. Étant solide, elle est connue par contact (*sparśa*) avec l'organe du corps (*kāyendriya*).

En outre, si la visibilité de la terre se confondait avec sa solidité, la visibilité de l'élément-terre (*pṛthivīdhātu*) se confondrait également avec l'humidité (*dravatva*) de l'eau et la chaleur (*uṣṇatva*) du feu, et constituerait l'élément-eau (*abdhātu*) et l'élément-feu (*tejodhātu*). En ce cas, il n'y aurait pas de distinction entre le vent (*vāyu*) et l'élément-vent (*vāyudhātu*) qu'il convient pourtant de distinguer [1].

Si vous dites : « Qu'est-ce que le vent par rapport à l'élément-vent; qu'est-ce que l'élément-vent par rapport au vent? S'ils sont identiques, on ne doit pas poser deux principes distincts », nous répondrons que, s'ils sont sans différence, la terre et l'élément-terre, eux aussi, sont sans différence.

Question. — Les quatre grands éléments (*mahābhūta*) sont inséparables les uns des autres : dans la terre se trouvent les quatre éléments (*dhātu*) ; dans l'eau, le feu et le vent, également; mais comme dans la terre, c'est l'élément-terre qui prédomine, elle est appelée terre, et il en va de même, [*mutatis mutandis*], pour l'eau, le feu et le vent [2].

Réponse. — Cela n'est pas exact. Pourquoi? Les quatre grands éléments présents dans le feu devraient tous être chauds, car il n'y a pas de feu sans chaleur. Si les trois grands éléments [terre, eau et vent] qui se trouvent dans le feu n'étaient pas chauds, ils ne

s'ensuit que la plus petite molécule (*saṃghātāṇu*) de matière existant à l'état isolé comporte au moins huit substances : les quatre grands éléments (*mahābhūta*) et quatre matières dérivées (*bhautika*) : couleur, odeur, saveur, tangible (Kośa, II, p. 145). Le Mppś s'attache ici à réfuter cette théorie.

[1] Selon le Kośa, I, p. 23-24, l'élément vent (*vāyudhātu*) est le dharma qui a pour nature le mouvement (*īraṇa*); ce que le monde appelle « vent », c'est ou bien l'élément vent ou bien de la couleur et de la figure; on parle en effet de « vent noir », de « vent circulaire », etc.

[2] Par exemple, l'élément terre, qui a la solidité pour caractère, existe dans l'eau, puisque l'eau supporte les navires; etc.

s'appelleraient pas feu; s'ils étaient chauds, ils perdraient leur nature propre (*svabhāva*) et s'appelleraient tous feu.

Si vous dites que cette chaleur n'est pas perçue à cause de sa subtilité (*saukṣmya*), nous répondrons qu'elle ne diffère en rien d'une inexistence [pure et simple]. Il faut qu'un élément grossier (*sthūla*) soit perçu pour qu'on puisse en déduire l'existence d'un
195 a élément subtil (*sūkṣma*); mais, sans élément grossier, il n'y a pas d'élément subtil.

Pour ces diverses raisons, le caractère spécifique de la terre est inexistant (*nopalabhyate*), et si le caractère de la terre n'existe pas, celui de tous les autres Dharma n'existe pas non plus. Ainsi donc, tous les Dharma ont [cette absence de caractère] pour caractère identique.

Question. — Vous ne pouvez pas dire qu'ils sont dépourvus de caractère. Pourquoi ? Parce que l'Absence de caractère en tout Dharma est un caractère. Sans cette Absence de caractère, vous ne pourriez pas dénier tout caractère aux Dharma. Pourquoi ? Parce qu'il n'y aurait pas absence de caractère. Mais, si cette Absence de caractère existe, vous ne pouvez pas dire que tous les Dharma sont dépourvus de caractère.

Réponse. — [Nous nous refusons à hypostasier cette « Absence de caractère »]. C'est parce qu'ils sont dépourvus de caractère, que nous dénions tout caractère aux Dharma, [y compris l'Absence de caractère]. S'ils avaient pour caractère cette Absence de caractère, on en reviendrait à attribuer des caractères aux Dharma. Puisque nous ne reconnaissons aucun caractère aux Dharma, on ne peut rien objecter contre la privation de caractère [que nous posons en thèse : privation purement négative] qui, après avoir détruit tout caractère de Dharma, se détruit également elle-même, pareille au tison en feu qui, ayant brûlé tout le combustible (*indhana*), se consume ensuite lui-même. C'est pourquoi le saint (*ārya*) pratique l'*ānimittānimittasamādhi* [1] qui [après avoir détruit toutes les marques] détruit le Sans-marque lui-même.

[7. *Autres caractères identiques en tout Dharma*]. — Enfin, le Bodhisattva voit tous les Dharma comme étant sans cohésion ni dispersion, sans couleur (*rūpa*) ni figure (*saṃsthāna*), non-résistants

[1] L'*ānimittānimittasamādhi* a pour objet l'*apratisaṃkhyānirodha* de l'*ānimittasamādhi*; cf. Kośa, VIII, p. 189.

(*apratigha*), ineffables et indicibles, de caractère unique (*ekalakṣaṇa*), c'est-à-dire sans caractère.

Tels sont les caractères identiques (*ekalakṣaṇa*) qu'on découvre en tout Dharma; comment le Bodhisattva voit-il les caractères multiples (*nānāvidhalakṣaṇa*) ?

2. Caractères multiples [1].

[*Groupes de deux Dharma*]. — Tous les Dharma se classent en deux catégories : nom (*nāma*) et forme (*rūpa*); matériel (*rūpya*) et immatériel (*ārūpya*); visible (*sanidarśana*) et invisible (*anidarśana*); résistant (*sapratigha*) et non-résistant (*apratigha*); impur (*sāsrava*) et pur (*anāsrava*), conditionné (*saṃskṛta*) et inconditionné (*asaṃskṛta*), etc. Les deux cents groupes de deux Dharma sont énumérés dans le chapitre des Mille difficultés.

Il y a encore des groupes de deux Dharma : patience (*kṣānti*) et concorde (*samāgama*); respect (*satkāra*) et hommage (*pūjā*); don matériel (*āmiṣadāna*) et don de la Loi (*dharmadāna*); force spéculative (*vikalpanabala*) et force de la pratique du Chemin (*mārgabhāvanābala*); perfection de la moralité (*śīlaparipūri*) et perfection de la vision correcte (*samyagdṛṣṭiparipūri*); simplicité-sincérité (*ṛjutva*) et douceur-tendresse (*mṛdutaruṇatva*); concentration (*samādhi*) et savoir (*jñāna*); intelligence (*yukti*) et éloquence (*nirukti*); Dharma mondain (*laukikadharma*) et Dharma absolu (*paramārthadharma*); pensée et ingéniosité; vérité d'expérience (*saṃvṛtisatya*) et vérité absolue (*paramārthasatya*); délivrance temporaire (*sāmayikī vimukti*) et délivrance ne détruisant pas la pensée; Sopadhiśeṣa et Nirupadhiśeṣanirvāṇa; terme de l'action (*karmānta*) et terme du souhait (*praṇidhānānta*); vision du savoir (*jñānadarśana*) et vision de la destruction (*nirodhadarśana*); conformité au sens (*arthasaṃyoga*) et conformité à la lettre (*vyañjanasaṃyoga*); modération dans les désirs (*alpecchā*) et satisfaction (*saṃtuṣṭi*); nourriture facile et emplissage facile; Loi (*dharma*) et activité conforme à la Loi (*anudharmapratipatti*); savoir de la destruction des vices (*kṣayajñāna*) et savoir de la non-production des vices (*anutpādajñāna*), ainsi que d'innombrables Dharma doubles du même genre.

[1] Ces divers groupes de Dharma ont déjà été signalés plus haut, Traité, I, p. 53; II, p. 642-646.

[*Groupes de trois Dharma*]. — En outre, le Bodhisattva connaît les trois chemins : chemins de la vision (*darśanamārga*), de la méditation (*bhāvanāmārga*) et de l'Arhat (*aśaikṣamārga*) ; les trois natures (*svabhāva*) : la coupure, la séparation et la destruction ; les trois cultures (*bhāvanā*) : cultures de la moralité (*śīla*), de la concentration (*samādhi*) et de la sagesse (*prajñā*) ; les trois Bodhi : Bodhi des Buddha, des Pratyekabuddha et des Śrāvaka ; les trois Véhicules (*yāna*) : Véhicules des Buddha, des Pratyekabuddha et des Śrāvaka ; les trois refuges (*pratisaraṇa*) : le
195 b Buddha, le Dharma et le Saṃgha ; les trois résidences (*vihāra*) : résidences de Brahma, de Deva et d'Ārya ; les trois exaltations (*utkarṣa*) : exaltations du Moi, d'autrui et de la Loi ; les trois choses ne réclamant pas le secret (*arakṣya*) : l'acte corporel (*kāyakarman*), l'acte vocal (*vākkarman*) et l'acte mental (*manaskarman*) ; les trois sources de mérite (*puṇyakriyāvastu*) : le don (*dāna*), la moralité (*śīla*) et la méditation (*bhāvanā*) ; les trois matériaux : l'audition (*śravaṇa*), le renoncement (*vairāgya*) et la sagesse (*prajñā*) ; les trois roues [ou pouvoirs surnaturels du Buddha lui permettant] de se transformer lui-même, d'informer autrui et d'enseigner ; les trois portes de la délivrance (*vimokṣamukha*) : la vacuité (*śūnyatā*), le sans-marque (*ānimitta*) et la non-prise en considération (*apraṇihita*), ainsi que d'innombrables Dharma triples du même genre.

[*Groupes de quatre Dharma*]. — Le Bodhisattva connaît aussi les groupes de quatre Dharma : les quatre fixations de la mémoire (*smṛtyupasthāna*), les quatre efforts corrects (*samyakpradhāna*), les quatre bases de pouvoirs miraculeux (*ṛddhipāda*), les quatre vérités saintes (*āryasatya*), les quatre races saintes (*āryavaṃśa*), les quatre fruits du religieux (*śramaṇaphala*), les quatre savoirs, les quatre croyances, les quatre chemins, les quatre moyens de conquérir autrui (*saṃgrahavastu*), les quatre supports (*āśraya*), les quatre bonnes racines de pénétration (*prativedhakuśalamūla*), les quatre chemins, les quatre roues des dieux et des hommes, les quatre solidités, les quatre assurances (*vaiśāradya*), les quatre sentiments infinis (*apramāṇacitta*), ainsi que d'innombrables Dharma quadruples du même genre.

[*Groupes de cinq Dharma*]. — Il connaît aussi les groupes de cinq Dharma : les cinq Aśaikṣa, les cinq sorties (*niryāṇa ?*), les cinq libérations (*vimukti*), les cinq sens (*indriya*), les cinq forces (*bala*), les cinq grands dons (*mahādāna*), les cinq savoirs (*jñāna*), les cinq Anāgāmin, les cinq cieux des Śuddhāvāsadeva, les cinq opposants (*pratipakṣa*), la concentration aux cinq savoirs (*pañcajñānika samyaksamādhi*), la concentration aux cinq membres nobles (*pañcāryāṅgasamādhi*), les cinq manières de s'exprimer conformément à la Loi, ainsi que d'innombrables Dharma quintuples du même genre.

[*Groupes de six Dharma*]. — Il connaît aussi les six abandons, les six dévotions, les six supersavoirs (*abhijñā*), les six sortes d'Arhat, les six terres du Chemin de la vision des vérités (*satyadarśanamārga*), les six commémorations (*anusmṛti*), les six *samādhi*, les six *samāpatti*, les six *pāramitā*, ainsi que d'innombrables Dharma sextuples du même genre.

[*Groupes de sept Dharma*]. — Il connaît aussi les sept membres de l'illumination (*bodhyaṅga*), les sept richesses (*dhana*), les sept supports (*āśraya*), les sept recueillements conscients, les sept bons Dharma, les sept savoirs, les sept destinées des braves gens (*saptapuruṣagati*), les sept puretés (*viśuddhi*), les sept œuvres méritoires matérielles (*aupadhika puṇyakriyāvastu*) et les sept œuvres méritoires immatérielles, les sept recueillements auxiliaires, ainsi que d'innombrables Dharma septuples du même genre.

[*Groupes de huit Dharma*]. — Il connaît aussi l'octuple Chemin à huit branches (*aṣṭāṅgāryamārga*), les huit libérations (*vimokṣa*), les huit vues en domination (*abhibhvāyatana*), les huit pensées du Grand homme, les huit sortes d'énergies (*vīrya*), les huit Puruṣa, les huit forces (*bala*) de l'Arhat, ainsi que d'innombrables Dharma octuples du même genre.

[*Groupes de neuf Dharma*]. — Il connaît aussi les neuf recueillements successifs (*anupūrvasamāpatti*), les neuf [membres de la chaîne causale] à partir des noms-et-forme (*nāmarūpa*) jusqu'à la naissance (*jāti*) et la mort (*maraṇa*), les neuf savoirs purs (*anāsravajñāna*) aboutissant au savoir de la destruction des vices (*āsravakṣayajñāna*), les neuf terres pures ou Chemin de méditation (*bhāvanāmārga*) à neuf étages (six *dhyāna* et trois *ārūpya*), ainsi que d'innombrables Dharma classés par neuf.

[*Groupes de dix Dharma*]. — Il connaît aussi les dix Dharma d'Aśaikṣa, les dix aspects du cadavre (*saṃjñāgata*), les dix savoirs (*jñāna*), les dix vues en totalité (*kṛtsnāyatana*), les dix mentaux accompagnant toute pensée bonne (*kuśalamahābhūmika*), les dix

forces (*bala*) du Buddha, ainsi que d'innombrables Dharma décuples du même genre.

[*Autres groupes numériques*]. — Il connaît aussi les onze Dharma auxiliaires du Chemin, les douze causes (*nidāna*), les treize sorties (*niryāṇadharma*), les quatorze pensées de transformation (*nirmāṇa-citta*), les quinze pensées du Chemin de la vision des vérités (*satya-darśanamārga*), les seize exercices relatifs à la respiration (*ānāpāna*), les dix-sept nobles pratiques, les dix-huit attributs exclusifs (*āveṇika-dharma*), les dix-neuf terres de séparation, les 162 *mārga*, au cours du Chemin de la méditation (*bhāvanāmārga*), nécessaires pour briser
195 c les passions; les 178 fruits du religieux (*śramaṇaphala*) — 89 fruits conditionnés (*saṃskṛtaphala*) et 89 fruits inconditionnés (*asaṃskṛta-phala*) —, ainsi que d'innombrables Dharma différenciés du même genre. Naissance et destruction, augmentation et diminution, acquisition et perte, souillure et purification : le Bodhisattva connaît tout cela.

3. Caractères et Vacuité de nature propre.

Le Bodhisattva-Mahāsattva, ayant pris connaissance de tous ces Dharma, les introduit dans la vacuité de nature propre (*svabhāva-śūnyatā*) et n'éprouve aucun attachement (*saṅga, abhiniveśa*) pour les Dharma; il dépasse les terres des Śrāvaka et des Pratyekabuddha; il entre dans l'état de Bodhisattva. Entré dans l'état de Bodhisattva, par sa grande compassion (*mahākaruṇā*) et sa force en artifices salvifiques (*upāyabala*), il distingue les diverses dénominations des Dharma, sauve les êtres et leur fait obtenir le Triple Véhicule. Ainsi, un habile artisan, par la force des simples (*oṣadhi*), peut transformer l'argent en or, et l'or en argent.

Question. — Si les Dharma sont réellement vides de nature propre, pourquoi le Bodhisattva distingue-t-il encore leurs diverses dénominations et ne se borne-t-il pas à prêcher leur vide essentiel?

Réponse. — Le Bodhisattva-Mahāsattva ne prétend pas que le vide puisse être saisi (*upalabdha*) ou accepté (*abhiniviśya*). Si le vide pouvait être saisi et accepté, le Bodhisattva ne parlerait pas des divers caractères distinctifs (*nānāvidhabhinnalakṣaṇa*) des Dharma. Mais un vide insaisissable (*anupalabdhaśūnya*) ne constitue pas un obstacle (*āvaraṇa*). S'il constituait un obstacle, il serait saisissable et non pas insaisissable. Le Bodhisattva-Mahāsattva, qui sait ce vide insaisissable, en revient à distinguer les Dharma [pour les

enseigner plus facilement]. Sauver les êtres par bienveillance (*maitrī*) et compassion (*karuṇā*), c'est là la force de la Prajñāpāramitā; le Vrai caractère des Dharma sur lequel il s'engage à parler, c'est la Prajñāpāramitā.

Question. — Mais tous les livres profanes (*lokasaṃvṛtigrantha*) et les quatre-vingt-seize sortes d'ouvrages religieux [1] parlent tous du Vrai caractère des Dharma; dans le Tripiṭaka des Śrāvaka aussi, il est question du Vrai caractère des Dharma. Pourquoi [dans ces ouvrages] n'est-il pas appelé Prajñāpāramitā, et est-ce seulement dans le présent sūtra, que le Vrai caractère des Dharma est nommé Prajñāpāramitā?

Réponse. — Les livres profanes qui visent à la pacification des royaumes, au perfectionnement des familles et aux plaisirs de la vie, ne sont pas vrais. Les religieux hérétiques (*tīrthikaparivrājaka*), qui tombent dans les vues fausses (*mithyādṛṣṭi*) et dont l'esprit est perverti, ne sont pas véridiques non plus. Quant aux Śrāvaka, bien qu'ils possèdent les quatre vérités, ils croient que le Vrai caractère des Dharma consiste dans l'impermanence (*anitya*), la douleur (*duḥkha*), le vide (*śūnya*) et le Non-moi (*anātman*). Leur sagesse étant imparfaite (*aparipūrṇa*) et émoussée (*atīkṣṇa*), ils ne peuvent aider les êtres ni acquérir les qualités des Buddha. Ils possèdent une sagesse véritable, mais qui n'est pas la « Vertu de Sagesse ».

Il est dit que le Buddha entrait dans des concentrations (*samādhi*) et sortait de concentrations dont Śāriputra et les autres [disciples] ignoraient jusqu'au nom et dont ils connaissaient encore moins la nature. Pourquoi? Les Arhat et les Pratyekabuddha, au moment de leur première résolution (*prathamacittotpāda*), ne possèdent pas les grands vœux (*mahāpraṇidhāna*), ne possèdent pas la grande bienveillance (*mahāmaitrī*) ni la grande compassion (*mahākaruṇā*), ne recherchent pas toutes les qualités (*guṇa*) [des Buddha], n'honorent pas tous les Buddha des trois temps et des dix régions; ils ne cherchent pas sincèrement à connaître le Vrai caractère des Dharma, **196 a**
car ils désirent seulement échapper aux douleurs de la vieillesse (*jarā*), de la maladie (*vyādhi*) ou de la mort (*maraṇa*). Par contre, les Bodhisattva, dès leur première résolution, prononcent le grand vœu [de sauver les êtres], ils possèdent la grande bienveillance et la grande compassion, ils recherchent toutes les qualités, ils hono-

[1] Ouvrages relevant des 96 sectes hérétiques; cf. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 410.

rent tous les Buddha des trois temps et des dix régions, ils possèdent un savoir très aigu (*mahātīkṣṇajñāna*) et recherchent le vrai caractère des Dharma, ils chassent tous les genres de considérations, à savoir les considérations qui concernent le pur et l'impur (*śucyaśuci*), l'éternel et le transitoire (*nityānitya*), le bonheur et la douleur (*sukhaduḥkha*), le vide et le réel (*śūnyasadbhūta*), le Moi et le Non-moi (*ātmānātman*). Rejetant ces vues fausses et ces considérations aiguës, ils ne voient, dans les choses extérieures, que le Vrai caractère qui n'est ni pur ni impur, ni éternel ni transitoire, ni heureux ni douloureux, ni vide ni réel, ni personnel ni impersonnel. A toutes les considérations de ce genre le Bodhisattva ne s'attache pas, ne s'arrête pas, car ce sont des thèses profanes (*lokasaṃvṛtidharma*) : elles ne sont pas absolues (*pāramārthika*), ni complètement pures (*trimaṇḍalapariśuddha*), ni irréfutables (*ahārya*), ni infaillibles (*avikāra*). La position [purement neutre] adoptée par les saints (*ārya*) est nommée Prajñāpāramitā.

V. MÉTHODES POUR ACQUÉRIR LA PRAJÑĀPĀRAMITĀ.

1. Par la pratique successive des cinq vertus.

Question. — Nous savons maintenant que le caractère essentiel de la Prajñā consiste dans l'absence de caractère (*animitta*) et la non-perception (*anupalabdhi*) ; comment l'ascète (*yogin*) peut-il l'acquérir ?

Réponse. — Le Buddha prêche la Loi par des artifices salvifiques (*upāya*), et l'ascète, qui agit en conformité avec cette prédication, finit par acquérir la Loi. C'est comme s'il empruntait une échelle pour gravir une falaise abrupte, ou s'il prenait un bateau pour traverser la grande mer. Dès sa première résolution (*prathamacittotpāda*), le Bodhisattva entend dire par le Buddha, par un disciple ou dans un sūtra que tous les Dharma sont absolument vides (*atyantaśūnya*), qu'ils n'ont pas de nature définie (*aniyatasvabhāva*) à laquelle on puisse croire ou adhérer, que la Loi absolue (*paramārtha*) détruit tout vain bavardage (*prapañca*) et que le Nirvāṇa est la sécurité (*kṣema*) par excellence. [Alors, le Bodhisattva se dit] : « Moi qui veux sauver tous les êtres, puis-je m'emparer seul du Nirvāṇa ? Pour le moment, mes mérites (*puṇya*), mes qualités (*guṇa*), mon savoir (*jñāna*), ma sagesse (*prajñā*) et la force de mes super-savoirs (*abhijñābala*) sont encore imparfaits (*aparipūrṇa*) ; je ne

puis donc guider les êtres ; je dois d'abord compléter les causes et conditions ». Il pratique donc les cinq vertus (*pāramitā*) à commencer par le don :

1. Par le don matériel (*āmiṣadāna*), il gagne de grandes richesses (*mahādhana*) ; par le don de la Loi (*dharmadāna*), il acquiert une grande sagesse (*mahāprajñā*). En exerçant ces deux dons, il peut guider les pauvres (*daridra*) et les introduire dans le Triple Véhicule.

2. Par l'observance de la moralité (*śīla*), il reprend naissance dans un état noble, parmi les dieux ou les hommes ; il échappe lui-même aux trois destinées mauvaises (*durgati*) et il fait en sorte que les êtres les évitent à leur tour.

3. Par la patience (*kṣānti*), il écarte le poison de la colère (*krodhaviṣa*), il obtient la beauté physique et une suprême distinction. Ceux qui le voient se réjouissent, le respectent, l'estiment et le vénèrent ; à fortiori quand ils l'entendent prêcher la Loi.

4. Par l'énergie (*vīrya*), il détruit, ici-bas et dans l'au-delà, toute paresse (*kausīdya*) dans l'acquisition des mérites du Chemin ; il obtient ainsi un corps de diamant (*vajrakāya*) et une pensée inébranlable (*acalacitta*). Par ce corps et cette pensée, il détruit l'orgueil (*abhimāna*) des profanes et leur fait obtenir le Nirvāṇa.

5. Par l'extase (*dhyāna*), il détruit la distraction (*vikṣiptacitta*), il s'écarte des cinq désirs (*kāma*) et des plaisirs coupables, et il enseigne aux êtres à s'en écarter.

L'extase est la base (*āśraya*) de la Prajñāpāramitā : celle-ci naît **196 b**
spontanément (*svataḥ*) en s'appuyant sur la vertu d'extase. Un sūtra dit : « Le bhikṣu concentré (*ekacitta*) et recueilli (*samāhita*) peut contempler le Vrai caractère des Dharma ».

En outre, le Bodhisattva sait que le Monde du désir (*kāmadhātu*) abonde en péchés d'avarice (*mātsarya*) et de convoitise (*chanda*) qui tiennent fermées les portes du bien. En pratiquant la vertu du don, il détruit ces deux défauts et ouvre les portes du bien. — Voulant les tenir toujours ouvertes, il pratique les dix bons chemins de l'acte (*kuśalakarmapatha*). — Mais, par la vertu de moralité (*śīla*), il n'obtient pas l'extase et la sagesse, car, n'ayant pas éliminé les désirs (*kāma*), il viole la vertu de moralité ; c'est pourquoi il pratique la patience (*kṣānti*). Il sait que, par les trois premières vertus [don, moralité et patience], il peut ouvrir les portes du mérite (*puṇya*).

D'autre part, il sait que le fruit de rétribution (*vipākaphala*) des mérites n'est pas éternel et qu'après avoir joui du bonheur parmi les dieux et les hommes on retombe encore dans la douleur. Dégoûté de ces mérites transitoires, le Bodhisattva recherche le Vrai caractère ou la Prajñāpāramitā. Comment l'obtiendra-t-il? Il parviendra certainement à l'obtenir par la concentration de la pensée (*ekacitta*). Pour s'emparer des perles précieuses (*ratnamaṇi*) des rois dragons (*nāgarāja*), il faut veiller attentivement à ne pas toucher le dragon: on obtiendra alors un Jambudvīpa de valeur. [De même], par l'attention (*ekacitta*) et l'extase (*dhyāna*), le Bodhisattva écarte les cinq désirs (*kāma*) et les cinq obstacles (*nīvaraṇa*) ; pour obtenir la joie spirituelle, il déploie une grande énergie (*vīrya*). C'est pourquoi, aussitôt après la patience, on parle d'énergie. Le sūtra dit en effet : « L'ascète, s'étant assis le corps droit et ayant fixé son attention en face, recherche énergiquement le recueillement et, dussent sa chair et ses os se corrompre, il ne se désiste jamais »[1]. Ainsi donc l'énergie prépare l'extase.

Quand on possède des richesses, les donner n'est pas difficile; si on craint de tomber dans les trois destinées mauvaises (*durgati*), ou de perdre sa bonne réputation, garder la moralité (*śīla*) et la patience (*kṣānti*) n'est pas difficile non plus : c'est pourquoi les trois premières vertus ne réclament [guère] d'énergie. Mais ici, tranquilliser sa pensée et rechercher le recueillement en vue du Vrai caractère de la Prajñāpāramitā est une chose difficile et qui exige de l'énergie. C'est en l'exerçant qu'on atteindra la Prajñāpāramitā.

2. Par la pratique d'une vertu seulement.

Question. — Faut-il avoir pratiqué les cinq vertus pour obtenir la Prajñāpāramitā, ou suffit-il d'avoir pratiqué une ou deux vertus pour l'obtenir ?

Réponse. — Les vertus ont un double aspect : 1. une même vertu, par interaction, englobe toutes les vertus; 2. on pratique les vertus chacune en son temps (*anukālam*) et à part (*pṛthak*). [Dans le premier cas], c'est la vertu prédominante qui impose son

[1] Cf. la formule bien connue (Majjhima, I, p. 425, etc.) : *Idha bhikkhu araññagato vā rukkhamūlagato vā suññāgāragato vā nisīdati pallaṅkaṃ ābhujitvā ujuṃ kāyaṃ paṇidhāya parimukhaṃ satiṃ upaṭṭhapetvā.* — Sur le serment de l'ascète qui s'engage à conserver cette position jusqu'au résultat final, voir ci-dessus, p. 929, n. 1.

nom. Il en va comme d'un conglomérat fait des quatre grands éléments (*mahābhūtasaṃghāta*) : bien que les quatre grands éléments soient inséparables (*avisaṃyukta*), c'est l'élément prédominant qui impose son nom [au conglomérat][1]. Il y a, disions-nous, « interaction » [entre les vertus], car une seule et même vertu renferme les cinq autres, et il n'est pas possible d'acquérir la Prajñāpāramitā indépendamment des cinq autres vertus. [Dans le second cas], en pratiquant les vertus par ordre successif, on acquiert la Prajñāpāramitā à cause de l'une ou l'autre vertu.

Quand un homme qui a produit la pensée de la suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyaksaṃbodhi*) pratique le don (*dāna*), il cherche à découvrir le caractère (*lakṣaṇa*) du don. Le don n'est ni un ni plusieurs, ni éternel ni non-éternel, ni existant ni non-exis-
tant, etc., ainsi qu'on l'a dit dans la réfutation du don (p. 724). **196 c**
Grâce au don, le Bhodhisattva découvre le Vrai caractère qui est le même pour tous les Dharma. Ainsi donc, par le don [seul], on peut obtenir la Prajñāpāramitā.

Il est des gens qui, observant la moralité (*śīla*), n'ont aucune peine à ne pas tourmenter les êtres. Mais, lorsqu'ils saisissent des caractéristiques (*nimittodgrahaṇa*) et s'y attachent (*abhiniveśa*), ils provoquent des controverses (*vivāda*). Ces hommes qui primitivement n'avaient aucune animosité contre les êtres, éprouvant maintenant de l'aversion ou de l'affection pour un système (dogmatique), se mettent à haïr leurs adversaires. Aussi, s'ils veulent ne pas tourmenter les êtres, ils doivent pratiquer l'égalité foncière à l'égard de tous les Dharma (*dharmasamatā*). S'ils distinguent entre ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, ils ne pratiquent pas la vertu de moralité. Pourquoi ? Parce qu'ils détesteront le péché et aimeront son contraire; leur pensée s'exalte et ils en reviennent à tourmenter les êtres. C'est pourquoi, par une vue juste sur le péché et son contraire, le Bodhisattva n'éprouve en son cœur ni aversion ni affection. Voyant de la sorte, il acquiert la Prajñāpāramitā rien qu'en pratiquant la vertu de moralité.

3. Le Bodhisattva fait cette réflexion : « Si je n'acquiers pas la patience à l'endroit des Dharma (*dharmakṣānti*), je ne pourrai pas

[1] Les quatre éléments sont présents dans la motte de terre, car la terre possède humidité, chaleur et mouvement; mais, comme l'Élément terre (*pṛthivīdhātu*), caractérisé par la solidité (*khakkhaṭatva*), prédomine dans la motte, on parle de « motte de terre ». Voir ci-dessus, p. 1099.

rester toujours patient. Tant qu'ils ne subissent pas l'oppression, tous les êtres sont patients; mais, quand la douleur vient les torturer, ils perdent patience. Ils sont comme ces prisonniers qui craignant la bastonnade, se réfugient dans la mort. C'est pourquoi, je dois produire la *dharmakṣānti* : il n'y a ni bourreau, ni insulteur, ni victime non plus; j'ai seulement à subir la punition (*vipākaphala*) des méprises (*viparyāsa*) de mes existences antérieures (*pūrvajanman*) ». Dès lors, le Bodhisattva ne fait plus de distinction entre l'objet de la patience et la patience elle-même; il pénètre profondément dans le vide absolu (*atyantaśūnya*) : c'est la *dharmakṣānti*. Doué de cette *dharmakṣānti*, il ne tourmentera plus jamais les êtres. La sagesse associée à cette *dharmakṣānti*, c'est la Prajñāpāramitā.

4. L'énergie (*vīrya*) est présente dans tous les bons Dharma et peut réaliser tous les bons Dharma. Tandis que la sagesse, mesurant et analysant les Dharma, pénètre la nature des choses (*dharmadhātu*), l'énergie lui fournit son aide. D'autre part, en sachant que le Vrai caractère de l'énergie est indépendant du corps et de la pensée, le Bodhisattva est réellement inébranlable. Une telle énergie peut donner naissance à la Prajñāpāramitā; les autres énergies, à l'instar de la magie (*māyā*) ou du rêve (*svapna*), sont fausses et irréelles; c'est pourquoi on n'en parle pas.

5. Lorsque la pensée concentre son attention, elle peut voir en vérité la Vrai caractère des Dharma. Ce Vrai caractère ne peut être perçu [par l'expérience], à savoir ce qui est vu (*dṛṣṭa*), entendu (*śruta*), pensé (*mata*) et connu (*vijñāta*) [1]. Pourquoi ? Parce que les six sens et leurs six objets grossiers sont tous trompeurs et résultent de la rétribution des causes et conditions. Là, tout ce qui est connu et vu est trompeur; et aucun savoir trompeur ne mérite créance. Ce qui mérite créance, c'est seulement la Sagesse véritable obtenue par les Buddha au cours de périodes incalculables (*asaṃkhyeyakalpa*). Puisque cette sagesse s'appuie sur l'extase (*dhyāna*) et la considération attentive du Vrai caractère des Dharma, on peut dire que le *dhyāna* donne naissance à la Prajñāpāramitā.

197 a Il est des cas où, sans pratiquer les cinq vertus, on pénètre le Vrai caractère des Dharma uniquement par audition (*śravaṇa*), étude (*adhyayana*), réflexion (*manasikāra*) ou calcul (*gaṇanā*) : le savoir des moyens (*upāyajñāna*) donne naissance à la Prajñāpāramitā. Parfois aussi, ce sont deux, trois ou quatre vertus qui donnent naissance à la Prajñāpāramitā. De même, certains réalisent le fruit du Chemin (*mārgaphala*) en entendant prêcher seulement une vérité (*satya*) ; d'autres réalisent le fruit du Chemin en entendant prêcher deux, trois ou quatre vérités. L'homme qui éprouve des doutes sur la vérité de la douleur (*duḥkhasatya*) trouve le Chemin quand on lui prêche la vérité de la douleur; et il en va de même pour les trois autres vérités. L'homme qui éprouve des doutes sur toutes les quatre vérités trouve le Chemin quand on lui prêche les quatre vérités. Aussi le Buddha dit-il à un bhikṣu : « Si tu peux trancher le désir (*rāga*), je garantis que tu obtiendras l'état d'Anāgāmin; si tu tranches le désir, sache bien que la haine (*dveṣa*) et l'erreur (*moha*) seront tranchées par le fait même » [1]. Il en va de même pour les six vertus : pour détruire le défaut dominant d'avarice (*mātsarya*), il faut prêcher une homélie sur le don, et les autres défauts seront détruits par le fait même; pour détruire des défauts mélangés, il faut prêcher les six vertus à la fois. Par conséquent, qu'il s'agisse de tel ou tel comportement particulier ou de l'ensemble des comportements, c'est pour tous les hommes qu'on prêche les six vertus et non pas pour un seul homme.

[1] L'expérience vulgaire (*vyavahāra*), c'est ce qui est *dṛṣṭaśrutamatavijñāta*; cf. Rhys Davids-Stede, s. v. diṭṭha; Kośa, IV, p. 160.

3. Par l'abstention de toute pratique.

En outre, le Bodhisattva acquiert la Prajñāpāramitā sans pratiquer aucun Dharma et sans obtenir aucun Dharma. Comment cela ? Toutes les pratiques (*caryā*) sont fausses et vaines : de près comme de loin, elles présentent des défauts. En effet, les mauvais Dharma (*akuśaladharma*) sont funestes de près; quant aux bons Dharma (*kuśaladharma*), ils se transforment et se modifient à la longue; ceux qui s'y attachent [finiront par] éprouver chagrin et douleur : de loin, ils présentent donc des défauts. [Les bonnes et mauvaises pratiques] sont comparables à un aliment appétissant et à un aliment répugnant qui seraient, tous deux, empoisonnés. Dès qu'on mange l'aliment répugnant, on éprouve du déplaisir. Quand on mange l'aliment appétissant, on éprouve, sur le moment, une douce satisfaction; mais, dans la suite, il vous ôtera la vie. Il faut donc éviter ces deux sortes d'aliments, et il en va de même pour les bonnes et les mauvaises pratiques.

[1] Sur ce texte, voir ci-dessus, p. 1029, n. 1.

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi le Buddha a-t-il prêché les trois pratiques : la pratique brâhmanique (*brahmacarya*), la pratique divine (*divyacarya*) et la pratique noble (*āryacarya*) [1] ?

Réponse. — La pratique noble consiste à exercer l'absence de toute pratique. Pourquoi ? Parce que, au cours de toutes les pratiques nobles, on ne s'écarte jamais des trois portes de la délivrance (*vimokṣamukha*). Les pratiques brâhmaniques et les pratiques divines naissent en tant qu'elles saisissent les caractéristiques des êtres (*sattvanimittograhaṇa*) ; bien qu'elles ne présentent pas de défauts au moment où on les exerce, elles en auront plus tard, et les réalités qu'elles poursuivent actuellement apparaîtront toutes fausses. Cependant le saint (*ārya*) qui, avec un esprit détaché (*asaktacitta*), exerce ces deux sortes de pratiques, ne commet pas de faute.

Pour celui qui exerce ainsi l'absence de pratique, plus rien n'existe : les méprises (*viparyāsa*), les tromperies (*vañcana*) et les passions (*kleśa*) ne naissent absolument plus, car elles sont purifiées comme l'espace (*ākāśaśuddha*). Il acquiert le Vrai caractère des Dharma en tenant sa non-acquisition (*anupalabdhi*) pour une acquisition. Il est dit dans la « Prajñā non-acquise » : « Les Dharma, matière (*rūpa*), etc., ne sont pas vides en raison de la vacuité : ils sont originellement et éternellement vides en soi ; les Dharma, matière, etc., ne sont pas non-perçus (*anupalabdha*) parce que la sagesse ne les atteint pas : ils sont originellement et éternellement non-perçus en soi » [2]. C'est pourquoi il ne faut pas nous demander combien
197 b de vertus il faut pratiquer pour obtenir la Prajñāpāramitā. Les Buddha, par bienveillance (*maitrī*) et compassion (*karuṇā*) envers les êtres, enseignent des pratiques pour se conformer à l'usage courant (*saṃvṛti*), mais il n'y a là rien d'absolu (*paramārtha*).

Question. — Si la Prajñāpāramitā ne peut être ni acquise ni pratiquée, pourquoi l'ascète la recherche-t-il ?

[1] Il s'agit des trois pratiques (*caryā*) ou des trois résidences (*vihāra*) définies plus haut, Traité, I, p. 162-163.

[2] Référence vague et imprécise à un passage classique de la littérature des Prajñā : cf. Pañcaviṃśati, éd. Dutt, p. 37-38 (traductions chinoises de Hiuan tsang, T 220, k. 402, tome 7, p. 11 b 26-11 c 16; de Mokṣala, T 221, k. 1, p. 4 c 18-28; de Dharmarakṣa, T 222, k. 1, p. 152 a 16-152 b 2; de Kumārajīva, T 223, k. 1, p. 221 b 25-221 c 10); Śatasāhasrikā, p. 118 sq., 812 sq., 932 sq. — Les sūtra et les śāstra du Grand Véhicule ont souvent utilisé

Réponse. — Les choses qui ne peuvent être acquises sont de deux sortes : 1. Les plaisirs du monde, que l'on peut rechercher, mais qui ne répondent pas à l'attente, ne peuvent être acquis ; 2. Le Vrai caractère des Dharma, dont la note définie (*niyatanimitta*) échappe à la perception, ne peut être acquis. N'étant pas inexistant, il comporte mérite (*puṇya*) et sagesse (*prajñā*) et augmente les racines de bien (*kuśalamūla*). Les profanes (*pṛthagjana*) qui spéculent sur les affaires humaines (*lokadharma*) ont des gains (*lābha*), etc. ; et il en va de même pour toutes les bonnes qualités. Mais, c'est selon l'esprit du monde qu'on parle d'acquisition ; dans l'esprit du Buddha, rien n'est acquis.

Tel est, en résumé, le sens de Prajñāpāramitā ; plus loin, nous en parlerons plus au long.

ce texte en le citant plus ou moins fidèlement : cf. Kāśyapaparivarta, p. 94, § 63 ; Madh. vṛtti, p. 248 ; Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 76 ; Saṃgraha, p. 116-118 ; Siddhi, p. 521, 531. Voici des extraits de la recension de la Pañcaviṃśati (*l. c.*) :

Iha bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran, bodhisattva eva san bodhisattvaṃ na samanupaśyati... rūpam api na samanupaśyati... Tathā hi rūpaṃ rūpasvabhāvena śūnyam... Na śūnyatayā rūpaṃ śūnyam... nānyatra rūpāc chūnyatā... rūpam eva śūnyatā... śūnyataiva rūpam... Nāmamātram idaṃ yad idaṃ rūpam... Tathā hi māyopamaṃ rūpam... māyā ca nāmamātram... Māyādarśanasvabhāvasya hi notpādo na nirodho na saṃkleśo na vyavadānam... Tathā hi kṛtrimaṃ nāma... Tāni bodhisattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran sarvanāmāni na samanupaśyati, asamanupaśyan nābhiniviśate.

Le raisonnement tenu ici pour le *rūpa* est répété pour les quatre autres *skandha* et s'applique d'une manière générale à tous les Dharma sans exception.

D/1967/0482/2

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos v

Supplément aux abréviations XIX

CHAPITRE XVI. **L'Histoire de Śāriputra** 621
I. Śāriputra à la fête du Giryagrasamāja (621). — II. Śāriputra et Maudgalyāyana chez Sañjaya (623). — III. Conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana (630). — IV. Origine du nom de Śāriputra (636). — V. Sarvākāra (640). — VI. Sarvadharma (642). — VII. Pourquoi Śāriputra interroge-t-il ? (646).

CHAPITRE XVII. **La Vertu du Don** 650
I. Définitions de la Prajñāpāramitā (650). — II. La méthode de non-résidence (656).

CHAPITRE XVIII. **Éloge de la Vertu du Don** 658

CHAPITRE XIX. **Les Caractères du Don** 662
I. Définition du Don (662). — II. Diverses sortes de dons : 1. Dons appartenant aux trois mondes (663) ; 2. Don pur et impur (664) ; 3. Autres sortes de dons (675) ; 4. Don interne (688).

CHAPITRE XX. **Vertu du Don et Don de la Loi** 692
I. Don de la Loi (692). — II. Vertu du Don (701). — III. Perfection du Don (709). — IV. Non-existence de la chose donnée (724) et de l'objet extérieur (725) : 1. Controverse avec le réaliste (725) ; 2. Controverse avec l'atomiste (728) ; 3. L'objet, création subjective et vide (730). — V. Non-existence du donateur (734) et de l'Ātman (735) : 1. L'Ātman n'est pas objet de connaissance (735) ; 2. Controverse avec le personnaliste (736).

— VI. Le don et les autres vertus : 1. Le don et la vertu du don (750) ; 2. Le don et la vertu de moralité (752) ; 3. Le don et la vertu de patience (754) ; 4. Le don et la vertu d'énergie (755) ; 5. Le don et la vertu d'extase (763) ; 6. Le don et la vertu de sagesse (766).

CHAPITRE XXI. **La moralité** 770

I. Définition de la moralité (770). — II. Diverses sortes de moralités (771). — III. Avantages de la moralité (772). — IV. Inconvénients de l'immoralité (780).

CHAPITRE XXII. **Le caractère de la moralité** 782

PREMIÈRE PARTIE : LA MORALITÉ EN GÉNÉRAL 782

I. *S'abstenir du meurtre :* 1. Conditions pour qu'il y ait meurtre (784) ; 2. Le vœu de ne pas tuer (785) ; 3. Que l'abstention du meurtre est parfois indifférente (786) ; 4. Le « domaine » de l'abstention du meurtre (787) ; 5. Nature de l'abstention du meurtre (787) ; 6. Avantages résultant de l'abstention du meurtre (789) ; 7. Châtiments du meurtre (792) ; 8. Plutôt mourir que tuer (793). — II. *S'abstenir du vol :* 1. Définition du vol (795) ; 2. Avantages du renoncement au vol (796) ; 3. Châtiments du vol (798). — III. *S'abstenir de l'amour défendu :* 1. Définition de l'amour défendu (799) ; 2. Châtiments de l'amour défendu (801). — IV. *S'abstenir du mensonge :* 1. Définition du mensonge (803) ; 2. Châtiments du mensonge (805). — V. *S'abstenir de vin :* 1. Diverses sortes de boissons (816) ; 2. Inconvénients de la boisson (817).

DEUXIÈME PARTIE : LA MORALITÉ D'ENGAGEMENT (SAMĀDĀNAŚĪLA) 819

I. *Moralité du laïc ou avadātavasana :* § 1. La quintuple moralité de l'upāsaka : 1. Le Pañcaśīla (819) ; 2. Les cinq sortes d'upāsaka (821) ; 3. La récompense de l'upāsaka (821). — § 2. L'octuple moralité de l'upavāsastha : 1. La prise des vœux par l'upavāsastha (826) ; 2. La prise des vœux par l'upāsaka (829) ; 3. Pourquoi célébrer l'upavāsa aux six jours de jeûne (831) ; 4. L'origine des six jours de jeûne (835) ; 5. Comparaison entre le Pañcaśīla de l'upāsaka et l'Aṣṭāṅgaśīla de l'upavāsastha (837) ; 6. Les quatre degrés dans la moralité du laïc (837). II. *Moralité du religieux ou pravrajita :* 1. Supériorité des vœux religieux sur les vœux laïcs (839) ; 2. Moralité du śrāmaṇera (846) ; 3. Moralité de la śikṣamāṇā (848) ; 4. Moralité de la bhikṣuṇī (849) ; 5. Moralité du bhikṣu (851).

CHAPITRE XXIII. **La Vertu de Moralité** 853

CHAPITRE XXIV. **La Vertu de Patience** 865

I. Définition et division de la patience (865). — II. La patience à l'endroit des êtres : 1. Indifférence envers les flatteurs (867) ; 2. Indifférence envers les bienfaiteurs (880) ; 3. Indifférence envers les femmes (880) ; 4. Support des persécuteurs (889).

CHAPITRE XXV. **La Patience à l'endroit du Dharma** 902

I. Définition générale (902). — II. Support des souffrances externes et internes, et des passions (903) : A. Support des souffrances externes (904) ; B. Support des souffrances internes (904) ; C. Support des passions (906). — III. Patience relative à la Loi bouddhique (912).

CHAPITRE XXVI. **L'Énergie** 927

I. L'énergie, quatrième vertu (927). — II. Les avantages de l'énergie (933). — III. Les progrès dans l'énergie (935).

CHAPITRE XXVII. **La Vertu d'Énergie** 946

I. Les caractères de l'énergie (946). — II. La vertu d'énergie (948). — III. L'énergie et les autres vertus (968). —IV. Énergie corporelle et mentale (970).

CHAPITRE XXVIII. **La Vertu d'Extase** 984

I. Nécessité de l'extase (984). — II. Moyens d'acquérir l'extase : A. *Premier moyen :* éliminer les désirs sensuels (987) : 1. Rejeter les couleurs (990) ; 2. Rejeter les

sons agréables (994) ; 3. Rejeter les odeurs agréables (994) ; 4. Rejeter les saveurs agréables (998) ; 5. Rejeter les touchers agréables (1000). *Deuxième moyen :* écarter les obstacles : 1. Écarter la convoitise (1013) ; 2. Écarter la méchanceté (1015) ; 3. Écarter la langueur-torpeur (1017) ; 4. Écarter la dissipation et le regret (1018) ; 5. Écarter le doute (1019). *Troisième moyen :* Pratiquer les cinq Dharma (1020). — III. Définition des divers Dhyāna et Samāpatti (1023). — IV. Questions relatives aux Dhyāna (1035). — V. Dhyānapāramitā (1043).

CHAPITRE XXIX. **La Vertu de Sagesse** 1058

CHAPITRE XXX. **Les Caractères de la Prajñā** 1066
I. La « grande » Prajñā (1066). — II. La Prajñā et les Prajñā (1066) : 1. Prajñā des Śrāvaka (1067) ; 2. Prajñā des Pratyekabuddha (1068) ; 3. Prajñā des Buddha et des Bodhisattva (1070) ; 4. Prajñā des hérétiques (1070). — III. La Prajñā et l'enseignement de la Loi : 1. L'enseignement du Piṭaka (1074) ; 2. L'enseignement de l'Abhidharma (1077) ; 3. L'enseignement de la Vacuité (1078). — IV. Connaissance des caractères identiques et multiples : 1. Caractères identiques en tout Dharma (1095) ; 2. Caractères multiples (1101) ; 3. Caractères et Vacuité de nature propre (1104). — V. Méthodes pour acquérir la Prajnāpāramitā : 1. Par la pratique successive des cinq vertus (1106) ; 2. Par la pratique d'une vertu seulement (1108) ; 3. Par l'abstention de toute pratique (1111).

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
INSTITUT ORIENTALISTE

UNIVERSITEIT TE LEUVEN
INSTITUUT VOOR ORIËNTALISTIEK

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT ORIENTALISTE

Automne 1967

L'administration de la Bibliothèque du *Muséon* est entièrement indépendante de celle de la Revue « *LE MUSÉON* ».

BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*

ORIENTALIA ET BIBLICA LOVANIENSIA

D/1967/0482/3.

BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*

Les volumes sont brochés jusqu'au n° 49, et toilés à partir du n° 50.
Les nouveautés et les récentes réimpressions sont marquées d'un astérisque.

1. A. van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte.*
Tome I. *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques.* 2 fascicules, 1929, xviii-224-154 p. Epuisé.

2. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques.*
Tome I. *Répertoire analytique.* 1934, xxi-415 p.
Tome II. *Répertoire alphabétique.* 1934, 134 p.
Tome III. *Concordance générale des inscriptions sud-sémitiques.* 1935 xxiv-207 p. Les 3 vol. 720 fr.

3. J. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris.* 1932, 96 p. 180 fr.

4. Le Muséon, *Tables des années 1882 à 1931,* dressées par Arn. van Lantschoot. 1932, vii-141 p. Epuisé.

5. W. Couvreur, *De Hettitische Ḫ. Een bijdrage tot de studie van het Indo-Europeesche vocalisme.* 1937, xii-395 bl. Uitverkocht.

6. G. Ryckmans, *Grammaire accadienne.* 4e éd. revue par P. Naster. 1960, xx-121-29* p. 300 fr.

7. É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Māhāyānasaṃgraha).*
Tome I. *Versions tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang).* 1938, viii-99 p. 10 pl. Épuisé.
Tome II. *Traduction et commentaire.* 1938, viii-345-72* p. Épuisé.

8. P. Naster, *L'Asie Mineure et l'Assyrie aux VIIIe et VIIe siècles av. J.-C. d'après les Annales des rois assyriens.* 1938, xviii-119 p. Epuisé.

* **9.** A. Ghilain, *Essai sur la langue parthe, son système verbal, d'après les textes manichéens du Turkestan Oriental.* 1939, viii-119 p. Réimpr. 1966. 230 fr.

10. C. Van den Eynde, *La version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques.* 1939, xii-132 p. Épuisé.

11. A. J. Van Windekens, *Lexique étymologique des dialectes tokhariens.* 1941, lv-219 p. Épuisé.

12. P. Naster, *Chrestomathie accadienne.* 1941, xvi-104 p. Réimpr. 240 fr.

13. S. BINON, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos* (publié par F. HALKIN). 1942, xv-334 p. 480 fr.

14. B. L. VAN HELMOND, *Mas'oud du Ṭour 'Abdin. Un mystique syrien du XVe siècle.* 1942, xiv-64-103* p. 240 fr.

15. J. MASSON, *La religion populaire dans le Canon bouddhique pâli.* 1942, 156 p. 240 fr.

*16. L. TH. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Traduction française). 1943, xci-432 p. Réimpr. 1966. 500 fr.

17. A. J. VAN WINDEKENS, *Morphologie comparée du tokharien.* 1944, xviii-380 p. Épuisé.

*18. É. LAMOTTE, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna.*
Tome I. *Chap. I à XV.* 1944, xxxii-620 p. Réimpr. 1966.
Tome II. *Chap. XVI à XXX.* 1949. xxii p. - p.621 à 1118. Réimpr. 1967.
Les 2 vol. : 1000 fr.

19. J. VERGOTE, *Phonétique historique de l'égyptien.* 1945, iv-150 p. 300 fr.

20. M. HOFINGER, *Étude sur le concile de Vaiśālī.* 1946, 300 p. 300 fr.

21. A. VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe, Traité apologétique. Étude, texte et traduction.* 1948, xii-62-72* p. 300 fr.

22. A. VAN LANTSCHOOT, *Un précurseur d'Athanase Kircher, Thomas Obicini et la* scala *Vat. copte 71.* 1948, xv-88 p. 300 fr.

23. C. H. ROBERTS and Dom B. CAPELLE, *An Early Euchologium. The Dêr-Balizeh Papyrus Enlarged and Reedited.* 1949, 72 p. 240 fr.

24. É. M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique. Textes.* 1949, xiv-192-217* p. 480 fr.

25. A. VAN DEN BRANDEN, *Les inscriptions thamoudéennes.* 1950, xvi-597 p., 22 pl. 600 fr.

26. G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques.* 2e éd. 1951, 65 p. Épuisé.

27. H. DE MEULENAERE, *Herodotus over de 26e Dynastie.* 1951, xxiv-158 bl. 240 fr.

28. Jacques RYCKMANS, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Ma'în et Saba).* 1951, xxiv-368 p.480 fr.

29. A. J. VAN WINDEKENS, *Le pélasgique. Essai sur une langue indo-européenne préhellénique.* 1952, xii-179 p. 325 fr.

30. A. JAMME, *Pièces épigraphiques de Ḥeid bin 'Aqîl, la nécropole de Timna' (Ḥagr Koḥlân).* 1952, xix-242 p., 26 pl. 450 fr.

31. J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane.* 1952, x-186 p. 300 fr.

32. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile.* 1953, xix-348 p. 850 fr.

33. P. VAN DEN VEN, *La légende de saint Spyridon, évêque de Trimithonte.* 1953, 158*-200 p., 4 pl. 400 fr.

34. M. HOFINGER, *Le Congrès du Lac Anavatapta (Vies de saints bouddhiques).* I. *Légendes des Anciens.* 1954, 346 p. 480 fr.

35. A. J .VAN WINDEKENS, *Contributions à l'étude de l'onomastique pélasgique.* 1954, viii-76 p. 120 fr.

36. R. B. SLAMETMULJANA, *Poëzie in Indonesia. Een literaire en taalkundige studie.* 1954, xvi-248 bl. 240 fr.

37. R. HESPEL, *Le florilège cyrillien réfuté par saint Sévère d'Antioche. Étude et édition critique.* 1955, xx-258 p. 360 fr.

38. G. GARITTE, *L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinaï.* 1955, 184 p. 300 fr.

39. A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique du Proto-indo-européen.* 1955, xii-224 p. Épuisé.

40. A. VAN DEN BRANDEN, *Les textes thamoudéens de Philby.* I. *Inscriptions du Sud.* 1956, xvi-192 p., 15 pl. 240 fr.

41. A. VAN DEN BRANDEN, *Les textes thamoudéens de Philby.* II. *Inscriptions du Nord.* 1956, xxxiv-163 p., 23 pl. 240 fr.

42. Jacqueline PIRENNE, *Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique.* Tome I, *Des origines jusqu'à l'époque himyarite.* (Verhand. van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Kl. der Letteren, Verh. n^r^ 26). Brussel, 1956, 337 p. 34 pl., 6 tableaux. 900 fr.

*43. É. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien.* * *Des origines à l'ère Śaka.* 1958, xii-862 p., 30 pl.. 7 dessins, 5 cartes. Réimpr. 1967. 1150 fr.

44. M. MARTIN, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls,* I. 1958, xxxii-410- 70* p. 690 fr.

45. M. MARTIN, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls,* II. 1958, ii- p.411 à 718-14* p. 460 fr.

46. A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes.* 1959, xi-277 p. 400 fr.

47. J. DORESSE et E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile.* B. CAPELLE, *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile.* 1960, ii-75 p., 5 pl. 120 fr.

48. Jacqueline PIRENNE, *Le royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques, jusqu'au* Périple de la Mer Érythrée. Cartes et planches. 1961, xv-248 p. 400 fr.

49. A. J. VAN WINDEKENS, *Études pélasgiques.* 1960, xi-163 p. 300 fr.

50. *Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie.* — II, 1, A. GROHMANN, *Arabic Inscriptions.* 1962, xxviii-193 p., 24 pl. 400 fr.

51. É. LAMOTTE, *L'Enseignement de Vimalakīrti.* 1962, xv-488 p. 500 fr.

52. A. GROHMANN, *Arabic Papyri from Ḫirbet el-Mird.* 1963, xlvi-126 p., 35 pl. 580 fr.

*53. G. JUCQUOIS, *Phonétique comparée des dialectes moyen-babyloniens du nord et de l'ouest.* 1966, 318 p., 8 pl. 850 fr.

*54. R. SHIH, *Biographies des Moines Eminents de Houei-Kiao.* A paraître début 1968. Environ 220 p.

De nouveaux volumes sont en préparation.

ORIENTALIA ET BIBLICA LOVANIENSIA

1. *L'Ancien Testament et l'Orient.* Études présentées aux VIes Journées Bibliques de Louvain (11-13 septembre 1954). 1957, 230 p. toilé : 300 fr. broché : 250 fr.

2. F. GILS, *Jésus Prophète d'après les Évangiles synoptiques.* 1957, xi-196 p. toilé : 230 fr. broché : 190 fr.

3. J. VERGOTE, *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes.* 1959, xi-219 p. toilé : 200 fr. broché : 160 fr.

4. *Le Psautier, ses origines, ses problèmes littéraires, son influence.* Études présentées aux XIIes Journées Bibliques de Louvain (29-31 août 1960), éditées par R. DE LANGHE. 1962, 453 p. toilé : 450 fr.

Hors série :

*I. MISKGIAN, *Manuale lexicon armeno-latinum.* Roma, Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1887, xxviii-484 p. Reproduction anastatique. Louvain, 1966. 480 fr.

**Trentième anniversaire de l'Institut Orientaliste, 1er février 1966 / Dertig jaar Instituut voor Oriëntalistiek, 1 februari 1966.* [Discours académiques, en français et néerlandais, de J. VERGOTE, Mgr G. RYCKMANS, J. RYCKMANS, Mgr A. DESCAMPS; conférence en français de G. TUCCI, *Explorations récentes dans le Svat.* (Textes publiés dans *Le Muséon* 79, 1-2, 1966)]. Louvain, 1966, 72 p. 70 fr.

Les commandes relatives à ces publications doivent être envoyées uniquement à l'adresse suivante :

INSTITUT ORIENTALISTE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN,
Bibliothèque de l'Université,
Pl. Mgr. Ladeuze,
LOUVAIN
Belgique

Compte de chèques postaux, Bruxelles, no 3782.26
Société Générale de Banque, Louvain, no 48.829.00
Kredietbank, Louvain, no 15.260.

Conditions :

Une remise de 30 % est accordée aux libraires et éditeurs, et de 10 % aux bibliothèques. Les frais d'envoi et les taxes assimilées au timbre sont toujours à charge des acheteurs. Les libraires belges sont priés d'indiquer les commandes destinées à l'étranger.

La Rédaction des collections publiées par l'Institut Orientaliste recevra avec reconnaissance des suggestions pour la réimpression d'ouvrages épuisés.

Demandez-nous le dernier catalogue de nos publications.